Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo

a cura di
Cecilia Nubola
e Angelo Turchini

Società editrice il Mulino   Bologna

Istituto storico italo-germanico in Trento

Atti del convegno internazionale «Le visite pastorali fra storia sociale e storia religiosa d'Europa: un antico istituto in nuove prospettive»

Trento, 28-30 novembre 1996

FONTI
ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa : XV-XVIII secolo / a cura di Cecilia Nubola e Angelo Turchini. - Bologna : Il mulino, 1999. - 563 p. ; 23 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno ; 50)
Nell'occh.: Istituto trentino di cultura. Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. - Atti del convegno «Le visite pastorali fra storia sociale e religiosa d'Europa : un antico istituto in nuove prospettive», tenuto a Trento il 28-30 novembre 1996
ISBN 88-15-07070-2
1. Europa - Storia religiosa - Sec. XV-XVIII - Fonti - Congressi - 1996 2. Europa - Storia sociale - Sec. XV-XVIII - Fonti - Congressi - 1996 3. Congressi - Trento - 1996 I. Nubola, Cecilia II. Turchini, Angelo III. Tit.: Le visite pastorali fra storia sociale e religiosa d'Europa : un antico istituto in nuove prospettive

274

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isig.

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC.

ISBN 88-15-07070-2

Sommario

PARTE PRIMA: INFORMATICA E FONTI STORICHE

Informatica e fonti storiche, di Paolo PAOLETTI p. 11

L'utilizzazione dell'informatica nelle ricerche francesi di storia religiosa sul medioevo e sull'età moderna, di Nicole LEMAITRE 33

Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati, di Elisabetta CANOBBIO 53

PARTE SECONDA: USO DELLE FONTI VISITE PASTORALI

L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessioni sull'esempio francese, di Marc VENARD 95

Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica, di Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD 111

Lo studio delle visite pastorali in età moderna. Recenti pubblicazioni in Germania, di Peter Thaddäus LANG 145

PARTE TERZA: ESPERIENZE DI RICERCA

Storia religiosa e storia sociale in Germania in età moderna. Un bilancio storiografico, di Walter ZIEGLER 163

Vita religiosa e cultura giurisdizionale nel Piemonte di antico regime, di Angelo TORRE 181

Curie, tribunali, cancellerie espiscopali in Italia durante i secoli dell'età moderna: percorsi di ricerca, di Claudio DONATI p. 213

I visitatori vescovili nella diocesi di Trento dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento, di Maria Albina FEDERICO 231

Conflitti di giurisdizione negli antichi stati italiani, di Roberto BIZZOCCHI 267

Dinamiche istituzionali, risorse di governo ed equilibri di potere nelle 'visitas generales' lombarde (1580-1620), di Mario RIZZO 277

Problemi di confini: il caso della parte tedesca della diocesi di Trento. Alcuni spunti di riflessione, di Maria Cristina BELLONI 317

Ordini religiosi e autorità episcopale: le visite pastorali a chiese esenti e monasteri, di Gabriella ZARRI 347

I 'loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici, di Angelo TURCHINI 369

Visite pastorali e 'loca pia' tra legislazione e prassi: il caso di Trento (secc. XVI-XVIII), di Marina GARBELLOTTI 411

Chiese delle comunità. Diritti consuetudinari e pratiche religiose nella prima età moderna. Qualche spunto di ricerca, di Cecilia NUBOLA 441

La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico stato senese. Un progetto di ricerca, di Oscar DI SIMPLICIO 465

Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale, di Elena BRAMBILLA 491

Oltre la «religione popolare», di Ottavia NICCOLI 541

Parte prima

Informatica e fonti storiche

Informatica e fonti storiche

di *Paolo Paoletti*

1. Un repertorio bibliografico recentemente dato alle stampe[1] enumera ben 5.532 citazioni di pubblicazioni che riguardano le applicazioni informatiche alle discipline umanistiche; di queste, solo 340 sono attinenti al campo della storia e, oltre all'incompletezza dell'elenco – mancano, ad esempio, gli atti dell'incontro in cui si è dato conto delle elaborazioni informatizzate dei dati tratti dalle visite pastorali[2] – importa notare che l'area storica, anche comprendendo gli ambiti dell'archivistica, della paleografia e della diplomatica, non arriva al 10% del totale[3].

L'ambito maggiormente rappresentato è quello della linguistica, seguito dal frastagliato mondo letterario che spazia dall'analisi del testo alla filologia, dall'esame delle concordanze alla lessicografia, fino alla riproduzione di testi completi corredati da apparati di concordanze, ricorrenze, parole notevoli e quanto si è ritenuto opportuno indicizzare. Numerosi sono i testi filosofici indicizzati (tra i quali non pochi sono utilizzabili anche per ricerche storiche), mentre un discorso a parte merita l'archeologia, che ha dimostrato di essere un campo dove i mezzi informatici trovano applicazioni sempre più numerose[4].

[1] G. Adamo, *Bibliografia di informatica umanistica*, Roma 1994.

[2] C. Nubola - A. Turchini (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 34), Bologna 1993.

[3] G. Adamo, *Bibliografia*, cit., pp. 319, 320, 329.

[4] *Ibidem*, pp. 318-319. L'interesse suscitato dalle applicazioni informatiche alla ricerca archeologica in Italia è confermato dalla recente comparsa di una rivista specifica: «Archeologia e calcolatori», pubblicata a Firenze dal 1990, a cura dell'Istituto per l'archeologia etrusco-italica del CNR e dal Dipartimento di archeologia e storia delle arti dell'Università di Siena. Per un aggiornamento circa le applicazioni informatiche all'archeologia si veda P. Moscati, *I calcolatori nell'archeologia di età storica*, in F. Bocchi - P. Denley

I computer finora hanno avuto in assoluto maggior successo e impiego negli ambiti in cui è possibile creare serie omogenee e normalizzate, che fanno riferimento ad un preciso e comunemente accettato standard di descrizione delle informazioni e che richiedono elaborazione di grandi masse di dati in forme relativamente semplici e univoche, cioé bibliografie, lessici, indici e concordanze[5].

2. La ricerca storica, però, presenta problemi non sempre adattabili alla logica informatica, pur se è ormai assodato che il computer è in grado non solo di ampliare in senso quantitativo il campo di indagine, ma anche di consentire una lettura più approfondita dei documenti in quanto permette la ricostruzione di processi difficilmente percepibili di fronte a serie di dati di proporzioni ampie e complesse[6], l'oggettività delle informazioni così ottenute è sempre fittizia e non può sostituire la ricchezza della fonte originale[7]. Inoltre, isolare l'ambito della propria ricerca in modo che costituisca un insieme omogeneo non è sempre fattibile, e talvolta risulta problematico approntare a costi accettabili un sistema di notazioni e caratteri speciali che permetta di riprodurre i dati in tutte le varianti presenti nella fonte senza pesanti interventi di normalizzazione[8].

Proprio per queste ragioni l'affermarsi della ricerca assistita dal computer ha seguito un percorso tortuoso e non ancora concluso. L'uso degli elaboratori è iniziato nei primissimi anni '60, nell'ambito degli studi americani di storia quantitativa[9],

(edd), *Storia & Multimedia. Atti del settimo congresso internazionale Association for history & computing*, Bologna 1994, pp. 214-221.

5 G. ADAMO, *Bibliografia*, cit., *passim*.

6 S. SOLDANI - L. TOMASSINI, *Lo storico e il computer*, in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer. Alla ricerca del passato con l'informatica*, Milano 1996, p. 3.

7 T. DETTI, *Lo storico e il computer: approssimazioni*, in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit., p. 99.

8 J. CARVALHO, *Soluzioni informatiche per microstorici*, in «Quaderni storici», NS, 78, 1991, pp. 777-778.

9 R.D. GREENSTEIN, *Bringing Bacon home: the divergent progress of computer-haided historical research in Europe and the United States*, in «Computers

avvalendosi delle tecniche statistiche adattate alle esigenze della ricerca storica. La storia politica, la storia sociale, la storia economica e la demografia storica hanno utilizzato le capacità di calcolo del computer per l'esecuzione di complesse procedure numeriche e modelli matematici da utilizzare nell'interpretazione dei fenomeni storici[10]. L'applicazione delle nuove tecnologie informatiche, già ben radicata negli *States* all'inizio degli anni '70 tanto da dare vita a più di una rivista[11], ha portato però ad un uso a volte improprio dei modelli quantitativi e statistici e ha dato origine a lavori eccessivamente ristretti, caratterizzati da insufficiente approfondimento teoretico e sovrabbondanza descrittiva. La reazione a simili risultati ottenuti con le nuove metodologie – accusate di deformare l'indagine in quanto costringono le informazioni storiche in rigide matrici numeriche distorcendo la complessità dei dati e imponendo una uniformità del tutto artificiale – provoca, negli anni '80, l'abbandono della ricerca assistita dal computer da parte di molti pionieri statunitensi[12].

In Europa, dove la ricerca con l'ausilio del computer tra fine anni '60 e inizio anni '70 ha registrato esperienze significative principalmente nell'ambito della demografia storica, l'interesse costante rivolto verso tematiche e fonti irregolari, non trattabili con i metodi mutuati dalle scienze sociali, ha fatto sì che si guardasse con diffidenza alle applicazioni informatiche in ambito storico[13]. Non sono mancate opere pionieristiche di grande respiro anche in Italia, più nel campo dell'indicizzazione lessicale che della ricerca storica[14], ma in generale i programmi

and the humanities», 30, 1997, pp. 351 ss.; P. SWIERENGA, *Quantification in American history. Theory and research*, New York 1970, cit. in O. ITZCOVICH, *Dal mainframe al personal: il computer nella storiografia quantitativa*, in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit., p. 31 n.

10 O. ITZCOVICH, *Dal mainframe al personal*, cit., pp. 32-34.

11 «Computers and the humanities» è del 1966, seguita a ruota da «Historical methods newsletter» (1967) e «The Journal of interdisciplinary history» (1970).

12 D. GREENSTEIN, *Bringing Bacon home*, cit., pp. 352-355.

13 *Ibidem*, pp. 355-356.

14 Il lavoro di padre Roberto Busa sul lessico di Tommaso d'Aquino, sfociato poi nell'edizione dell'*Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinastis*

e le tecniche efficaci oltre oceano si sono dimostrati incapaci ad assicurare la rappresentatività dei fenomeni di fronte alle ambiguità delle fonti medievali e della prima età moderna.

Gli atti della tavola rotonda romana del 1975 su *Informatique et histoire médiévale* testimoniano come, in Italia, i primi a porsi il problema dell'elaboratore inteso come strumento euristico di ricerca siano stati i medievisti e i modernisti, influenzati dell'interesse per il calcolatore dimostrato dai ricercatori raccolti attorno agli *Annales*. Nelle conclusioni al convegno Leopold Genicot focalizzava come problema fondamentale «celui du rôle assigné à l'ordinateur» nell'ambito della ricerca storica: utilizzare lo strumento informatico nell'ambito di ricerche «aperte», cioè per l'elaborazione e la definizione di strumenti da utilizzare nel lavoro di ricerca, oppure impiegarlo nell'ambito di ricerche «chiuse» e ben definite, in cui l'uso del calcolatore è finalizzato alla soluzioni di problemi limitati?[15]

In realtà il dilemma era già stato sciolto nel 1968 da Le Roy Ladurie, il quale aveva puntualizzato che, nonostante il computer permetta di affrontare fonti non dominabili con i metodi tradizionali, ciò che veramente conta nel lavoro dello storico «informatizzato» è il problema storiografico piuttosto che lo strumento tecnico[16]. Nell'attività di ricerca, per usare un'espressione di Genet, «l'historien est obligé de s'aider de l'électronique s'il est aux prises avec des centaines de milliers d'actes»[17]. La scelta del calcolatore al posto della penna a sfera permette di

operum omnium indices et concordantiae in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentiis et contextibus variis modis referuntur, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974-1980 (49 + 7 volumi), vede i suoi primi passi all'inizio degli anni '50: R. BUSA, *Rapida e meccanica composizione e pubblicazione di indici e concordanze di parole mediante macchine elettrocontabili*, in «Aevum», XXV, 1951, pp. 479-493.

[15] L. GENICOT, *Conclusions*, in L. FOSSIER - A. VAUCHEZ - C. VIOLANTE (edd), *Informatique et histoire médiévale. Communications et débats de la table ronde CNRS, organisée par l'Ecole française de Rome et l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Pise (Rome, 20-22 mai 1975)*, Rome 1977, pp. 425-426.

[16] E. LE ROY LADURIE, *Le territoire de l'historien*, Paris 1973; trad. it. *Le frontiere dello storico*, Bari 1976, pp. 3-7.

[17] L. GENICOT, *Conclusions*, cit., p. 427.

cambiare la scala della ricerca ottenendo risultati prima impensabili, ma non comporta differenze metodologiche sostanziali[18].

Nonostante l'interesse dimostrato anche da chi non si occupa di storia quantitativa, le procedure automatizzate stentano ad entrare a far parte del bagaglio di strumenti utilizzati abitualmente dallo storico. Negli anni '70 – e ancora di più nel decennio precedente, quando bisognava transcodificare le informazioni testuali in codici numerici su schede perforate – fare ricerca con un computer voleva dire riuscire ad avere a disposizione i grandi *mainframe* dei centri di calcolo universitari: strutture pensate e organizzate per le esigenze del calcolo scientifico, che richiedevano grande impegno di risorse con risultati spesso relativamente modesti rispetto ai metodi tradizionali[19]. Inoltre, come ha ben puntualizzato Oscar Itzcovich in una breve nota della fine degni anni '80, esiste una diffusa diffidenza verso «l'uso del calcolatore in analisi non numeriche e, principalmente, la sua utilizzazione come database»: oltre al timore che i vincoli posti dall'applicazione informatica distorcano la qualità e l'integrità dei dati e i risultati della ricerca, è radicato il dubbio che lo strumento stesso sia incongruo, cioè non sia possibile coniugare la formalizzazione matematica richiesta dal computer con le inevitabili gradazioni di indeterminatezza connaturate al campo delle scienze umane[20]. Ciò ha dato origine alla dicotomia per cui, tra gli storici, solo una minoranza utilizza gli strumenti informatici per l'analisi e il trattamento

[18] R. ROWLAND, *Lo storico, la penna a sfera e il calcolatore: basi di dati per la ricerca storica*, in L. GALLINO (ed), *Informatica e scienze umane: lo stato dell'arte*, Milano 1991, pp. 146-164. Si vedano anche le considerazioni espresse in R. ROWLAND, *L'informatica e il mestiere dello storico*, in «Quaderni storici», NS, 78, 1991, pp. 695-696, a proposito del classico lavoro sul catasto fiorentino del 1427 di D. HERLIHY - C. KLAPISCH ZUBER, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris 1978; trad. it. *I toscani e le loro famiglie*, Bologna 1988.

[19] O. ITZCOVICH, *Dal mainframe al personal*, cit., pp. 35-38.

[20] O. ITZCOVICH, *Lo storico e il database*, in «Quaderni storici», NS, 70, 1989, pp. 321-322; si vedano, ad esempio, le considerazioni sviluppate in A. PRATESI, *Limiti e difficoltà dell'uso dell'informatica per lo studio della forma diplomatica e giuridica dei documenti medievali*, in L. FOSSIER - A. VAUCHEZ - C. VIOLANTE (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 187-190.

delle informazioni, mentre la maggioranza – pur utilizzando il computer come *word processor* – è rimasta scettica sulla possibilità di avvalersene come mezzo euristico abituale[21].

Solo con l'inizio degli anni '80 sono apparse sul mercato nuove macchine e sistemi di trattamento di dati e testi in grado di affrontare adeguatamente la complessità e l'ambiguità delle fonti storiche e, contemporaneamente, di offrire un ambiente informatico sufficientemente amichevole da consentire a tutti i ricercatori storici la possibilità di controllare direttamente uno strumento finalmente flessibile[22]. Addirittura, la relativa semplicità d'uso del personal computer e la flessibilità dei nuovi programmi ha contribuito ad aumentare il carattere artigianale della ricerca, in quanto ogni studioso sviluppa realizzazioni e procedure individuali, funzionali ai propri bisogni, senza subire i condizionamenti imposti da criteri uniformi e sterili paventati in passato da molti[23]. Peraltro, questa libertà così accentuata è anche la conseguenza del fatto che, tra i produttori di pacchetti *software*, «nessuna ditta è in grado di fornire consulenza su come organizzare un semplice database storiografico», per cui il ricercatore desideroso di utilizzare al meglio il computer è costretto spesso a procedere artigianalmente per prove e tentativi individuali[24].

3. Stante la sua natura, l'utilizzo dell'elaboratore come strumento euristico si è indirizzato verso ricerche basate su fonti seriali o comunque uniformi e ripetitive, che offrono grandi quantità di dati già parzialmente omogenei e facilmente organizzabili in un database attraverso il quale, attivando gli opportuni incroci e collegamenti, è possibile ritrovare o indivi-

[21] W.A. Speck, *History and computing: some reflections on the achievements of past decade*, in «History and computing», 6, 1994, p. 29.

[22] D. Greenstein, *Bringing Bacon home*, cit., pp. 355-358; O. Itzcovich, *Dal mainframe al personal*, cit., p. 38.

[23] J.P. Genet, *Source, metasource, texte, histoire*, in F. Bocchi - P. Denley (edd), *Storia & multimedia*, cit., pp. 10-11.

[24] O. Itzcovich, *L'uso del calcolatore in storiografia*, Milano 1993, p. 130; dello stesso autore, *Dal mainframe*, cit., p. 44.

duare informazioni disperse e altrimenti non rintracciabili[25]. Il pericolo maggiore, in questo processo di formazione di un «ensemble structuré des informations mises en formes et transmises à l'ordinateur et traitées par lui»[26], è quello di perdere di vista la fonte[27]. Nella costruzione di quello che Genet ha chiamato «metafonte», infatti, è costante il rischio di non riuscire a rendere presenti le ragioni e le finalità che hanno generato e prodotto la fonte originaria, le correlazioni interne, i rimandi esterni e i criteri di organizzazione delle informazioni, nonché la tentazione di proseguire nell'immagazzinare sempre più dati, senza verificare la qualità e la gestibilità effettiva dell'insieme[28]. Rischio accentuato dal fatto che, per lo più, il database così ottenuto è un'ipotesi di lavoro costruita dallo storico per le sue esigenze individuali di ricerca, per cui non si verifica quell'accumulo di risultati tipico di altri ambiti e la visibilità di questo tipo di ricerca storica resta minima[29].

Nel lavoro dello storico, l'esame delle fonti e del contesto di produzione dei documenti resta una premessa imprescindibile all'analisi dei dati e alla loro interpretazione. A causa della stretta interdipendenza tra i vari passaggi, l'uso e l'adeguatezza degli strumenti informatici – che di norma riguardano la fase di analisi e ricombinazione dei dati – è determinante tanto in sede di interpretazione che nel rapporto con le fonti e, soprattutto, nella selezione e organizzazione delle informazioni[30]. Poiché le categorizzazioni informatiche sono necessariamente semplificatorie, il modo in cui le informazioni vengono inserite nella base di dati è fondamentale per il rapporto con la fonte originaria, ed è deciso sostanzialmente dalle finalità del database. Una organizzazione gerarchica, che riproduce fedelmente la struttura della fonte ed esplicita la provenienza dei documenti,

[25] O. Itzcovich, *L'uso del calcolatore*, cit., p. 77.

[26] J.P. Genet, *Source, metasource*, cit., p. 8.

[27] A. Turchini, *Introduzione*, in C. Nubola - A. Turchini (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati*, cit., p. 16.

[28] O. Itzcovich, *L'uso del calcolatore*, cit., p. 77.

[29] J.P. Genet, *Source, metasource*, cit., pp. 10-11.

[30] R. Rowland, *Fonti, basi di dati e ricerca storica*, in S. Soldani - L. Tomassini (edd), *Storia & computer*, cit., pp. 48-50.

è adatta ad una base di dati archivistici; ma nel caso di database puramente strumentali rispetto agli obiettivi della ricerca, la struttura più adatta è quella relazionale, con criteri tali per cui i dati vengono manipolati e ricombinati fino a creare una fonte virtuale in cui non è più riconoscibile il documento storico di partenza. In questo caso, però, diventa problematico l'esame del contesto documentale originario e la base di dati, altamente significativa e attendibile nel quadro dell'ipotesi di ricerca che l'ha prodotta, non è riutilizzabile da altri, in quanto non permette di soddisfare la componente metodologica di critica delle fonti indispensabile in qualsiasi discorso di ricerca storica[31].

Tra i due estremi, cioè quello della duplicazione integrale della fonte in formato elettronico e quello dell'estrapolazione e rielaborazione di alcuni dati sino a creare un nuovo documento, le soluzioni sperimentate sono state innumerevoli[32]. Non meraviglia, quindi, che con la diffusione generalizzata dei personal computer e di programmi applicativi per tutte le esigenze si stia assistendo ad un fiorire quasi incontrollabile di ricerche che si avvalgono del calcolatore, al punto che in alcuni casi diventa problematico valutarne il valore. L'impressione, scorrendo la bibliografia sull'argomento, è di trovarsi di fronte soprattutto a ricerche «chiuse» e definite, che si avvalgono di applicazioni costruite sulla base di esigenze specifiche e individuali[33], anche se non mancano realizzazioni esemplari di grande respiro.

[31] *Ibidem*, pp. 53-54.

[32] Nella direzione della salvaguardia dell'identità della fonte è stata iniziata – prima di interrompere il lavoro a causa dei costi – la riproduzione integrale su computer in formato testo di interi fondi di archivio, oppure, sfruttando le più recenti forme di acquisizione ottica, è stata avviata la digitalizzazione in formato immagine di imponenti fondi documentari, provvisti di un opportuno sistema di indicizzazione; in altri casi si è intrapresa la strada dell'abbinamento di immagini digitalizzate con una base di dati, in modo da favorire l'esplorazione del contenuto della documentazione. L'opzione per la massima efficacia d'utilizzo dei dati mediante la costituzione di fonti virtuali – che ha come campo d'applicazione privilegiato la demografia storica – porta alla creazione di modelli matematici formalizzati che tendono a sostituire i fondi originali d'archivio. Per una precisa messa a punto della questione, si veda R. ROWLAND, *Fonti, basi di dati e ricerca storica*, cit., pp. 54 ss.

[33] Per una rassegna bibliografica sull'argomento si rimanda a G. ADAMO, *Bibliografia*, cit.; O. ITZCOVICH, *L'uso del calcolatore*, cit.; C. NUBOLA - A.

4. In generale, il calcolatore è asservito ai bisogni di una ricerca che si conclude con una pubblicazione. Tra gli storici non si è ancora affermata la pratica della circolazione di studi e documentazione su supporto elettronico, per cui raramente un altro ricercatore può usufruire del programma o dei dati raccolti che non siano confluiti in un testo dato alle stampe[34]. Anche nel caso di grandi progetti che richiedono la realizzazione di complessi database a cui attingono più ricercatori, l'acceso alle informazioni raccolte con il sistema informatico è normalmente limitato ai partecipanti al progetto e al centro o ai centri

TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati*, cit.; F. BOCCHI - P. DENLEY (edd), *Storia & multimedia,* cit.; S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit. Non manca un nutrito numero di riviste, tra le prime apparse quelle americane, che si occupano dei più svariati aspetti della ricerca storica condotta con l'aiuto del computer: «Computer and the humanities», 1966, statunitense, pubblicata dalla Association for computer and the humanities; «Historical methods. A journal of quantitative and interdisciplinary history», 1967-, statunitense, fino al 1977 pubblicata col titolo «Historical methods newsletter»; «The journal of interdisciplinary history», 1970-, statunitense, pubblicata dalla MIT School of humanities and social science; «Computers and medieval data processing», 1971-, franco-canadese, pubblicata dall'Institut d'études médiévales di Montreal e dall'Institut de recherche et d'histoire des textes di Parigi; «Social science history», 1976-, statunitense, pubblicata dalla Social science history association; «Historical social research/Historische Sozialforschung», 1976-, tedesco-statunitense, pubblicata dall'Association for quantification and methods in historical and social research; «Le médieviste et l'ordinateur», 1979-, francese, pubblicata dall'Institut de recherche et d'histoire des textes; «Centro di ricerche informatiche per i beni culturali. Bollettino d'informazioni», 1980-, pubblicato dalla Scuola normale superiore di Pisa, fino al 1990 con la denominazione di «Centro di elaborazione automatica di dati e documenti storico artistici. Bollettino d'informazioni»; «Histoire moderne et contemporaine. Informatique», 1982-, francese, pubblicata dal Laboratoire d'informatique pour les sciences del'homme; «Bollettino di demografia storica», 1984-, pubblicato dalla Società italiana di demografia storica; «Revue informatique et statistique dans les sciences humaines», 1986-, francese; «Histoire et mesure», 1986-, francese, pubblicata dal CNRS; «Memoire vive. Bulletin de l'association française pour l'histoire et l'informatique», 1987-, pubblicato dalla sezione francese della Association for history and computing; «Archivi e computer», 1989-, pubblicata dall'Archivio storico del Comune di San Miniato; «History & computing», 1989-, rivista internazionale pubblicata dalla Association for history and computing; «History & computing notizie», 1990-, pubblicata dal Comitato italiano History & computing; «Archeologia e calcolatori», 1990-, pubblicata dal CNR e dall'Università di Siena.

[34] T. DETTI, *Lo storico e il computer*, cit., p. 93.

che lo hanno promosso, nonostante ultimamente si intravedano prospettive di maggior apertura[35].

In conseguenza, le banche dati su supporto informatico di libero accesso o messe in vendita sul mercato sono ancora rare e riguardano principalmente prodotti rivolti a un pubblico più ampio rispetto a quello dei ricercatori storici: in CD-Rom[36] sono disponibili – con periodici aggiornamenti – essenzialmente le bibliografie nazionali[37], i cataloghi delle grandi biblioteche[38], i repertori dei libri in commercio nelle varie aree linguistiche del mondo[39]. Sono in circolazione anche utili bibliografie retrospettive e tematiche, versione elettronica di affermati repertori a stampa per lo più di area britannica[40], e alcune valide biogra-

[35] Il progetto di scansione computerizzata dei fondi dell'Archivio General de Indias di Siviglia, per cui i documenti saranno messi a disposizione degli utenti tramite disco ottico consultabile da terminale, prevede l'accesso dalle reti informatiche esterne; P. GONZÁLEZ, *The digital processing of images in archives and libraries*, in M. THALLER (ed), *Images and manuscripts in historical computing*, St. Katharinen 1992, pp. 97-121.

[36] Le notizie sui CD-Rom pubblicati che si danno nelle note successive sono tratte principalmente dal *Catalogo CD-ROM* pubblicato da I.E. Informazioni Editoriali di Milano, la cui ultima tiratura a stampa è del novembre 1997; per gli aggiornamenti si rimanda al sito Internet http:// www.ie-online.it/ cd-rom.

[37] *Bibliografía nacional española desde 1976 en CD-ROM*, con oltre 440.000 citazioni; *Bibliografia nazionale italiana*, con oltre 440.000 citazioni a partire dal 1958; *Bibliographie nationale française depuis 1970*, con 800.000 titoli; *British national bibliography on CD-ROM*, con oltre 1.600.000 citazioni; *Deutsche Nationalbibliographie CD-ROM*, con oltre 1.500.000 titoli dal 1986 e 980.000 citazioni dal 1945 al 1971; *Russian national bibliography plus*, con 800.000 titoli dal 1980 al 1995.

[38] *Biblioteca nazionale centrale di Firenze*, con oltre 700.000 titoli dal 1958; *The Bodleian library*, con 1.300.000 titoli pubblicati prima del 1920; *British library general catalogue of printed books to 1995*, con oltre 7.000.000 di titoli; *Le catalogue général de la Bibliothèque nationale de France*, con oltre 3.200.000 titoli delle opere acquistate fino al 1970.

[39] *Alice CD*, con 480.000 titoli italiani; *Electre*, con 390.000 titoli di area francese; *German + East european books in print*, con 670.000 titoli di lingua tedesca e oltre 40.000 titoli dell'est europeo; *Global books in print plus*, con quasi 2.300.000 titoli in lingua inglese da tutto il mondo; *ISBN España*, con oltre 650.000 titoli.

[40] *The illustrated incunabola short title catalogue on CD-ROM*, repertorio compilato dalla British Library con 28.000 titoli e 10.000 immagini, riguar-

fie e biobibliografie[41]. Per quanto riguarda le discipline storiche in senso stretto, pur ricordando che in Inghilterra è in fase di attuazione un repertorio bibliografico riguardante i lavori pubblicati sulla storia britannica dalla tarda antichità al XX secolo[42], le realizzazioni su CD-Rom più significative sono in ambito medievistico[43]. I medievalisti, infatti, hanno dato subito

dante tutti i libri pubblicati fino al 1500; *Wing short-title catalogue 1641-1700 on CD-ROM*, repertorio del materiale a stampa – periodici esclusi – pubblicato in qualsiasi lingua in Inghilterra, Galles, Scozia, Irlanda, America anglofona e in lingua inglese nel resto del mondo tra il 1641 e il 1700, con oltre 100.000 notizie; *The eighteenth century short title catalogue*, catalogo delle opere a stampa in qualsiasi lingua pubblicate in Gran Bretagna e colonie, nonché delle opere pubblicate in inglese nel resto del mondo nel secolo XVIII (1701-1800), con circa 300.000 titoli; *Spanish bibliography 15th century to 1995*, con oltre 1.000.000 di riferimenti a testi letterari, scientifici e giuridici, saggi, periodici, atti di conferenze, carte geografiche, manoscritti e materiale audiovisivo in lingua spagnola a partire dal XV secolo; *Clio. Catalogo dei libri italiani dell'Ottocento (1801-1900) su CD-ROM*, recente novità con 420.000 titoli di opere pubblicate in Italia e nel Canton Ticino nel secolo scorso. Per quanto riguarda i periodici si segnalano: *Humanities index*, con i riferimenti a 320.000 articoli apparsi su 400 riviste in lingua inglese di ambito umanistico, aggiornato mensilmente; *Humanities abstracts*, lo stesso database precedente ma corredato da abstract a partire dal marzo 1994; *IBR International bibliography of book reviews*, con oltre 400.000 recensioni pubblicate sui principali periodici accademici internazionali di ambito umanistico a partire dal 1984, aggiornato annualmente; *IBZ International bibliography of periodical literature*, contenente i riferimenti bibliografici a oltre 900.000 articoli pubblicati su oltre 5.000 tra le principali riviste specializzate a partire dal 1989, con particolare attenzione all'ambito umanistico.

41 *Biography and genealogy master index CD-ROM*, con oltre 8.800.000 biografie; *World biographical index III*, con brevi biografie di oltre 1.700.000 persone e il rimando a 2.800.000 articoli, giunto alla terza edizione; *Bibliography of biography on CD-ROM*, con 240.000 riferimenti a opere biografiche di ogni epoca.

42 W.A. Speck, *History and computing*, cit., p. 31.

43 Oltre a *The international medieval bibliography II*, versione elettronica dell'omonima opera a stampa giunta alla seconda edizione, con i riferimenti a più di 260.000 studi sul medioevo tratti da oltre 4.000 periodi e 5.000 volumi collettanei dal 1967 a oggi, è da segnalare la disponibilità dei primi CD de *The electronic Monumenta Germaniae Historica*, che prevede l'edizione in formato elettronico degli oltre 300 volumi pubblicati a stampa, nonché la recente pubblicazione di *Abbreviationes*, il primo dizionario elettronico con oltre 35.000 abbreviazioni latine medievali.

ampio spazio al computer nelle loro ricerche[44], e possono contare su una delle poche banche dati accessibile dalle reti telematiche[45]. Anche il panorama delle applicazioni informatiche alla storia religiosa istituzionale è sbilanciato verso il medioevo, con l'edizione e l'indicizzazione di testi particolarmente significativi per la storia ecclesiastica come la *Patrologia latina* del Migne o i documenti dei concili[46].

[44] Si veda, ad esempio, la bibliografia relativa ai lavori di Lucie Fossier in G. ADAMO, *Bibliografia*, cit., pp. 115-116; la pubblicazione dell'opera di C. BOURLET, *Ordinateur et ètudes médiévales. Bibliographie*, Montréal 1982, è una conferma dell'interesse suscitato e della precoce espansione della ricerca computerizzata nel settore.

[45] La *Medieval and early modern data bank*, realizzata da un consorzio interuniversitario statunitense, fornisce dati e informazioni relativi a monete, prezzi salari e misure riguardanti l'Europa e il bacino mediterraneo tra il 1150 e il 1500. R.M. BELL, *The medieval and early modern data bank*, in R. METZ - E. VAN CAWENBERGHE - R. VAN DER VOORT (edd), *Historical information systems, proceedings of the tenth international economich history congress*, Leuven 1990, pp. 67-76; si veda anche il testo di D. AUCHETER, *Computers and history: medieval and renaissance studies on the Web*, reperibile al sito http://www.cisi.unito.it/stor/home.htm dell'Università di Torino.

[46] In CD-Rom si trovano: *Cetedoc library of Christian latin texts on CD-ROM III*, con i testi dell'intero *Corpus patrum latinorum* del quale sono disponibili i primi CD e *Patrologia latina database*, formato elettronico dei 221 volumi dell'opera del Migne comprese note, glosse e indici. Tra i molti lavori a stampa ricordiamo: M. MOLLAT - P. TOMBEUR, *Les conciles oecuméniques médiévaux*, 3 voll., Louvain 1974-78; P. DELHAYE - M. GUERET - P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1974; G. MAILLEUX, *Thesaurus celanensis. Vita prima, Legenda usum chori, Vita secunda, Tractatus de miraculis, Legenda sanctae Clarae virginis. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1974; J-F. GODET, *Sancti Bonaventurae Legendae maior et minor s. Francisci. Concordance, index verborum, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1975; J.-F. GODET - G. MAILLEUX, *Opuscula s. Francisci, scripta s. Clarae. Concordance, index verborum, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1976; G.M. BOCCALI, *Concordantiae verbales opusculorum s. Francisci et s. Clarae assisiensium. Editio, textus, aliaeque multae adnotationes cura et studio fr. Ioannis M. Boccali O.f.m. dispositae*, Assisi 1976; R. AUBERT - M. GUERET - P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum I. Concordance, index verborum, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1977; A.A. NASCIMENTO, *Vita sancti Fructuosi. Indices, concordância, análise linguística, dados esatadísticos*, Lisboa 1977; J.M. CLEMENT, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, Steenbrugge etc. 1978; G.B. LADNER, *Gregory the Great and Gregory VII. A comparison of their concepts of renewal, with a note on the computer methods used by David W. Packard*, in G.B. LADNER,

5. Per quanto riguarda l'Italia, nonostante proprio in campo ecclesiastico possiamo annoverare una delle prime ricerche di critica testuale condotte con l'ausilio degli elaboratori elettronici conclusasi con la pubblicazione di un CD-Rom[47], in ambito storico lo spoglio della bibliografia ci rimanda anzitutto al già citato convegno del 1975 su *Informatique et histoire médiévale*. In quel contesto furono avanzate proposte di lavoro che non hanno avuto seguito[48] e venne data notizia di alcune iniziative in corso d'opera[49], tra cui la ricerca condotta sugli elenchi battesimali di Pisa dal 1457 al 1509 e la loro edizione, diventata poi un complesso progetto di lavoro che, sulla base dell'indicizzazione delle fonti nominative del XV secolo, ha dato luogo a una banca dati da utilizzare per la ricostruzione della storia della popolazione pisana nel tardo medioevo e all'inizio dell'età moderna da parte di un gruppo di studiosi della Normale di Pisa[50]. In generale le ricerche italiane sulla

Images and ideas. Collected studies in medieval history and art, Roma 1981; H. Millet, *Les chanoines du chapitre cathédral de Laon (1272-1412)*, Rome 1982; J. Wollasch et al., *Synopse der cluniacensischen Necrolgien*, München 1982; M. Maillard Luypaert, *Le traitement électronique des actes pontificaux des XIVème et Xvème siecles. Principes et méthode-essai de grille d'exploitation*, in G. Braive - J.-M. Cauchies (edd), *La critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*, Bruxelles 1989, pp. 117-132; V. Davis, *Medieval English clergy database*, in «History and computing», 2, 1990, pp. 75-87; A. Gilmour Bryson, *Age-related data from templar trials*, in M.M. Sheehan (ed), *Aging and the aged in medieval Europe*, Toronto 1990.

[47] R. Busa, *Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertestibus in CD-ROM*, Milano 1992; si veda anche *supra*, n. 14.

[48] G. Battelli, *Una proposta per un indice dei registri pontifici*, in L. Fossier - A. Vauchez - C. Violante (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 19-29.

[49] S.P.P. Scalfati, *L'utilizzazione del calcolatore elettronico per lo studio degli atti privati pisani anteriori al secolo XIII*, in L. Fossier - A. Vauchez - C. Violante (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 107-116; C. Klapisch, *Exploitation démographique et antroponymie du catasto florentin de 1427*, in L. Fossier - A. Vauchez - C. Violante (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 215-223.

[50] M. Luzzati, *Per l'analisi degli elenchi battesimali del Medioevo attraverso gli elaboratori elettronici. Pisa, i suoi sobborghi e il suo immediato contado*, in L. Fossier - A. Vauchez - C. Violante (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 141-148; L. Carratori - R. Sprugnoli - M. Luzzati, *The use of computers in editing medieval baptismal records in Pisa (1457-1509)*, in

storia della popolazione, sostenute anche dalla «Società italiana di demografia storica» (SIDES), sembrano registrare negli ultimi anni una «nuova e significativa fase di sviluppo»[51], con una particolare attenzione ai problemi metodologici connessi all'utilizzo di database computerizzati validi per tutto il ventaglio delle ricerche storiche[52].

Nonostante il principale repertorio bibliografico italiano di medievistica prevedesse una specifica sezione di «elaborazione elettronica dei dati» dal 1983[53], il dibattito italiano sull'uso dell'informatica in ambito storico si accende solo verso la fine degli anni '80, con alcuni che lamentano «l'assenza d'una seria riflessione sugli aggiustamenti che questi sviluppi esigono da

«Computers and the humanities», 12, 1978, pp. 155-164; M. LUZZATI, *I battesimi di Pisa dal 1500. Computerizzazione della fonte*, Pisa 1979; M. LUZZATI, *La reconstruction nominative et prosopographique de la population d'une ville médiévale: projet de constitution d'une banque de données pour l'histoire de Pise au XVème siècle*, in H. MILLET (ed), *Informatique et prosopographie*, Paris 1985, pp. 147-158; M. LUZZATI - L. LOVITCH - G. PETRALIA, *Indicizzazione computerizzata delle fonti fiscali del '400 pisano*, in «Bollettino d'informazioni della Scuola Normale di Pisa», 7, 1986, pp. 99-102.

51 M. BRESCHI - L. POZZI, *Un ritardo da recuperare in demografia storica: i nuovi metodi di analisi e i package informatici esistenti*, in F. BOCCHI - P. DENLEY (edd), *Storia & Multimedia*, cit., pp. 389-397; M. BRESCHI, *La popolazione della Toscana dal 1640 al 1940. Un'ipotesi di ricostruzione*, Firenze 1990; M. BRESCHI, in «Quaderni storici», NS, 78, 1991, pp. 813-843; M. BRESCHI - G. DE SANTIS, *Hacia una nueva utilizacíon de las matrículas de feligreses. El metodo de los hijos proprios y su aplicacion en demografía historica*, in «Boletin de la Asociacíon de demografía historica», 10, 1992, pp. 47-85; S. DE IASIO - E. LUCCHETTI, *Creazione e gestione di archivi informatici e ricostruzione storico-demografica di popolazioni*, in F. BOCCHI - P. DENLEY (edd), *Storia & Multimedia*, cit., pp. 398-407; L. SOLIANI, *Nuove applicazioni del record linkage e della ricostituzione delle famiglie*, *ibidem*, pp. 415-427.

52 A questo proposito, oltre ai lavori citati alla nota precedente, si segnalano R. DEROSAS, *Un esempio di applicazione dell'informatica alla ricerca storica: basi di dati e fonti anagrafiche*, in «Quaderni storici», NS, 70, 1989, pp. 297-319; R. DEROSAS, *A trentacinque anni dalla «scheda» di Dal Pane: un'applicazione dell'informatica alle fonti catastali*, in «Quaderni storici», NS, 78, 1991, pp. 721-759.

53 «Medioevo latino», IV, 1981 pubblicato nel 1983, con una puntualizzazione metodologica in C. LEONARDI, *Euristica degli studi medievali. Informatica e bibliografia*, in J. HAMESSE (ed), *Méthodologies informatiques et noveaux horizons dans les recherches médiévales*, Turnhout 1992, pp. 131-138.

coloro che fanno storia»[54] e altri che richiamano l'attenzione sulla «necessità di favorire istituzionalmente la diffusione di iniziative e di strutture che consentano il confronto, anche pratico, e la riflessione sull'uso del computer nella storiografia»[55]. Questi primi accenni vengono presto seguiti da un susseguirsi di incontri e pubblicazioni, a testimonianza di come i tempi fossero ormai maturi per affrontare la questione[56].

Un potente stimolo all'impiego dell'elaboratore anche in campo storico viene dal settore archivistico, sicuramente quello più vivace nell'applicazione di strumenti informatici. Sotto l'influsso dalla crescente presenza, soprattutto in ambito angloamericano, dei computer anche negli archivi, la ricerca di uno standard descrittivo normalizzato per il materiale archivistico (sulla falsariga del modello biblioteconomico) ha portato alla proposta del *General International Standard Archival Description* – ISAD (G) –, cioè criteri internazionali uniformi di descrizione archivistica[57]. In Italia, dopo una prima messa a punto del problema di cui si dà notizia sempre nella tavola rotonda del 1975[58], a partire dal convegno torinese del 1985 su

[54] A. MELLONI, *Storiografia e computer aided research*, in «Quaderni medievali», 28, 1989, pp. 130-137.

[55] O. ITZCOVICH, *Lo storico e il database*, cit., p. 323; si veda anche R. DEROSAS, *Un esempio di applicazione dell'informatica alla ricerca storica*, cit., pubblicato nella stessa occasione.

[56] Del 1991 è la pubblicazione del numero 78 di «Quaderni storici», NS, dedicato a *Informatica e fonti storiche*; nello stesso anno si è tenuto a Trento l'incontro seminariale i cui risultati sono stati pubblicati in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati*, cit.; del 1992 è il Congresso internazionale su Storia & Multimedia tenutosi a Bologna; nel 1993 vede le stampe il manuale di O. ITZCOVICH, *L'uso del calcolatore in storiografia*, cit.; del 1994 è il repertorio di G. ADAMO, *Bibliografia di informatica umanistica*, cit. e nello stesso anno si tiene a Firenze il convegno i cui materiali sono pubblicati in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit.

[57] S. VITALI - M. SAVOJA, *L'orientamento internazionale in materia di normalizzazione della descrizione archivistica*, in F. BOCCHI - P. DENLEY (edd), *Storia & multimedia*, cit., pp. 44-64.

[58] E. ORMANNI, *L'applicazione dei mezzi elettronici alla ricerca d'archivio. Valutazioni di metodologie per la produzione di indici automatici*, in L. FOSSIER - A. VAUCHEZ - C. VIOLANTE (edd), *Informatique et histoire médiévale*, cit., pp. 257-262.

informatica e archivi[59] l'applicazione dell'informatica ai problemi archivistici ha avuto un forte impulso, grazie anche a cospicui investimenti ministeriali concretizzatisi nel progetto «Anagrafe informatizzata degli archivi italiani»[60]. Nell'ultimo decennio sono stati numerosi i progetti di inventariazione computerizzata messi in opera negli archivi storici italiani: tra gli altri ricordiamo il *software* per l'ordinamento e l'inventariazione degli archivi storici Sesamo-History, sviluppato in collaborazione con la regione Lombardia[61], e il progetto «Arca» per il riordinamento degli archivi storici della Chiesa veneziana[62]. Una menzione a parte richiedono le iniziative che, avvalendosi di procedure automatizzate, si sono dimostrate particolarmente sensibili ai problemi della ricerca informatizzata, per cui hanno previsto la possibilità di diffondere il risultato del loro lavoro in formato elettronico. La prima realizzazione a vedere la luce è stata quella lombarda del progetto «Archidata», che, dopo oltre due anni di lavoro, ha portato al riordino e all'inventariazione uniforme di quasi un centinaio di archivi lombardi e ha prodotto un CD-Rom che permette di effettuare ricerche su 46 archivi storici locali (tra cui Bergamo, Milano, Pavia, Sondrio, Vigevano) consultando gli indici e i regesti dei relativi inventari[63].

[59] *Informatica e archivi, atti del Convegno, Torino, 17-19.6.1985*, Roma 1986.

[60] E. ORMANNI, *Progetto per una anagrafe informatizzata degli archivi italiani,* in «Bollettino del Centro di ricerche informatiche per i beni culturali della Scuola normale superiore di Pisa», 1, 1991, pp. 11-30; C. SALMINI, *L'«Anagrafe» come sistema descrittivo. Metodologie di rilevazione*, in «Archivi & computer», 1, 1995, pp. 9-19.

[61] S. LAMIONI, *Sesamo - History per Windows*, in «Archivi & computer», 6, 1995, pp. 156-157; è del 1998 la seconda versione, corredata del manuale di compilazione.

[62] F. ROMANELLI - C. SALMINI, *Inventariazione archivistica e standard descrittivi: il progetto ARCA*, in «Archivi per la storia», 4, 1992, pp. 119-147; C. SALMINI, *Arca: un'applicazione di Cds/Isis per l'ordinamento e l'inventariazione degli archivi storici della chiesa veneziana*, in «Archiva ecclesiae», 34-35, 1991-1992, pp. 209-218. Per una esauriente messa a fuoco delle applicazioni informatiche italiane in campo archivistico interessanti per gli storici si veda R. CERRI, *L'automazione degli archivi storici*, in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit., pp. 105-128.

[63] CONSORZIO ARCHIDATA, *Progetto Archidata. Fonti per la storia delle comunità lombarde. Inventari degli archivi comunali e dei luoghi pii di antico regime*, Milano 1990.

Allo stesso modo si è concluso con la pubblicazione di un CD-Rom allegato al tradizionale volume cartaceo il lavoro di inventariazione automatizzata dell'archivio storico della Banca d'Italia[64], ed è in corso di realizzazione un progetto sull'archivio storico dell'IRI che si prevede di rendere disponibile su Internet[65].

Anche in un settore completamente diverso come quello della geofisica, la ricerca storica condotta con l'ausilio dei mezzi informatici ha condotto a risultati degni di nota. Dalla banca dati inizialmente solo ad uso interno dell'Istituto Nazionale di Geofisica è nato un repertorio dei terremoti registrati in Italia dal V secolo a.C. ad oggi che ha visto due edizioni in tre anni ed è pubblicato con un CD-Rom che permette di visionare non solo anni e luoghi, ma anche le citazioni dei passi che registrano i fenomeni e la loro collocazione archivistica[66].

Sul versante della storia religiosa i progetti e le iniziative in corso sono ormai numerosi. Uno dei più noti è quello promosso dall'Istituto di Scienze Religiose di Bologna relativo alla storia del Concilio Vaticano II, consistente in un complesso lavoro di critica prosopografica, cronologica e archivistica riguardante i documenti delle migliaia di persone coinvolte nello svolgimento dei lavori conciliari che vede partecipare centri di ricerca di tutto il mondo. Gli strumenti informatici utilizzati sono stati diversi, in una continua riprogettazione che ha visto utilizzare inizialmente database commerciali di facile reperimento e semplice utilizzo, sino alla creazione di un archivio digitale supportato da uno specifico software[67]. Ma altre interes-

[64] *Guida all'archivio storico della Banca d'Italia*, Roma 1993.

[65] *Asei - Progetto archivio storico elettronico IRI*, Roma 1994.

[66] E. Boschi - G. Ferrari - P. Gasperini - E. Guidoboni - G. Smriglio - G. Valensise (edd), *Catalogo dei forti terremoti in Italia dal 461 a.C. al 1980*, Bologna - Roma 1995; E. Boschi - E. Guidoboni - G. Ferrari - G. Valensise - P. Gasperini (edd), *Catalogo dei forti terremoti in Italia dal 461 a.C. al 1990*, Bologna - Roma 1997.

[67] A. Melloni, *Church history and the computer*, «Computers and the humanities», 24, 1990, pp. 393-3965; A. Melloni, *Strumenti computazionali per la storia del Concilio Vaticano II*, in F. Bocchi - P. Denley (edd), *Storia & multimedia*, cit., pp. 491-493; A. Melloni, *Archivi storico-religiosi e strumenti di lavoro. Problemi ed esperienze di coniugazione di tecnologia e ricerca in*

santi iniziative sono in gestazione: tra i molti, un progetto degno di nota basato su una accurata riflessione metodologica è quello del censimento degli archivi diocesani italiani dell'Inquisizione, impostato secondo un approccio unitario in modo che possa dare luogo a «metafonti» uniformi e confrontabili e tenendo presente le esigenze di costruzione di una base di dati computerizzata[68]. Un'altra iniziativa di notevole impegno è quella attivata con il progetto «Banca dati delle visite pastorali italiane» presso l'Istituto storico italo-germanico di Trento. La pubblicazione del volume sulla banca dati delle visite pastorali trentine, con allegato il CD-Rom per la consultazione dei dati[69], conclude la prima fase di un lavoro iniziato alla fine degli anni '80, nell'ambito di un filone di ricerca da tempo avviato[70], mirante a realizzare un programma informatico che consena di creare e mettere a disposizione di storici, ricercatori e studiosi interessati uno strumento facilmente accessibile e utilizzabile negli archivi diocesani, nelle biblioteche, nelle università e nei centri di ricerca da chi avesse una elementare conoscenza delle procedure informatiche e la disponibilità di un buon personal computer[71]. Con questo risultato l'ISIG, che ha garantito le risorse umane e materiali necessarie per la realizzazione della banca dati trentina, mette a disposizione degli archivisti e della comunità scientifica i risultati raggiunti dal gruppo di lavoro auspicando che si inneschi un processo di cooperazione per la costituzione di una banca dati di tutte le visite pastorali ita-

Italia, in M. MORELLI - M. RICCIARDI (edd), *Le carte della memoria. Archivi e nuove tecnologie*, Roma - Bari 1997, pp. 136-141.

68 A. DEL COL, *Strumenti di ricerca per le fonti inquisitoriali in Italia nell'età moderna*, in «Società e storia», 75, 1997, pp. 143-167; 76, 1997, pp. 417-424.

69 C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 49), Bologna 1998, con allegato il CD-Rom *Eidon. Banca dati delle visite pastorali.*

70 P. PRODI, *Introduzione*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1990^2, pp. 7-10; A. TURCHINI, *Da Trento all'Italia. Introduzione*, in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastorali italiane*, cit., pp. 11-21.

71 C. NUBOLA - F. RICCI - A. TURCHINI, *Visite pastorali e computer*, cit., pp. 437-441.

liane. Il database infatti è strutturato in modo da essere sempre integrabile nel corso del tempo, e in ogni caso il principio della schedatura uniforme consente confronti e comparazioni significative anche a distanza di tempo e su archivi e aree geografiche diverse[72]. Sarà così più agevole affrontare il problema, recentemente puntualizzato, del rapporto sfilacciato tra ricercatori storici e archivisti ecclesiastici, dando nuovo «impulso alla costruzione di collegamenti fra archivi ecclesiastici ed alla standardizzazione di criteri e metodi di lavoro»[73].

6. La presenza sulla rete Internet di siti e di indirizzi riguardanti la ricerca storica in Italia è ancora una rarità. Si è osservato che lo sviluppo della comunicazione in rete ha ampliato e reso più rapida la possibilità di dialogo e di scambio di notizie tra studiosi di diverse aree disciplinari, anche in ambito storico, e la consultazione di database e testi che non richiedono una lettura sequenziale può essere favorita dalle tecniche ipertestuali, anche se queste presentano una serie di problemi che richiedono ulteriori riflessioni[74]. Al momento però gli indirizzi italiani sono limitati ad alcuni centri universitari che offrono principalmente informazioni sulla didattica e sugli indirizzi di ricerca dell'Istituto[75], rimandando ad altri URL stranieri o ad OPAC bibliotecari per notizie effettivamente utili a una ricerca[76]. Più sviluppato è il settore archivistico: è presente

[72] C. NUBOLA - P. PAOLETTI, *Eidon: una banca dati per le visite pastorali italiane*, in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastorali italiane*, cit., pp. 25-42.

[73] A. MELLONI, *Archivi storico-religiosi e strumenti di lavoro*, cit., pp. 131-134.

[74] P. ORTOLEVA, *Presi nella rete? Circolazione del sapere storico e tecnologie informatiche*, in S. SOLDANI - L. TOMASSINI (edd), *Storia & computer*, cit., pp. 64-82.

[75] Si segnala, a titolo d'esempio, il sito del Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze (http://www.storia.unifi.it/). Molto utile come punto di partenza per numerose ricerche è la pagina Web della Società italiana degli Storici dell'Economia (http://www.unifi.it/centri/sise/welcome.htm).

[76] Si veda ad esempio il sito torinese di Storia della Storiografia (http://www.cisi.unito.it/stor/home.htm) al rimando *Sites of interest for historians*, oppure la pagina *Italian OPAC directory* della rete GARR (http://

il sito ministeriale che offre l'elenco degli Archivi di Stato italiani e permette il collegamento con quanti hanno un proprio URL attivo, tra i quali si distingue l'Archivio di Stato di Torino per l'ampiezza di interrogazioni che consente[77], e anche molti archivi pubblici e privati hanno reso consultabili in rete i propri inventari o offrono alcuni servizi[78].

Nonostante tutto, tuttavia, in rete sono presenti alcuni siti, per lo più ancora in fase sperimentale, di grande interesse. Si segnalano alcuni esempi di ambito medievistico o di prima età moderna: uno è rappresentato dal sito romano di Spolia, curato da un gruppo di giovani studiosi legati alla Sapienza, che si propone di dare risalto anche alle informazioni solitamente meno valorizzate sugli studi medievali[79]. L'altro caso è il progetto di edizione digitale del Codice Diplomatico Bresciano, a cura della Sezione di Scienze paleografiche e storiche del Medioevo del Dipartimento storico geografico dell'Università di Pavia, della Fondazione Civiltà Bresciana e di Fontes-Fonti storico-giuridiche. L'iniziativa, articolata in cinque cantieri di lavoro relativi ad altrettanti archivi pergamenacei di cinque diverse istituzioni (S. Pietro in Monte, S. Giulia, S. Pietro in Oliveto, S. Giovanni evangelista o «de foris», S.S. Cosma e Damiano), impegna un piccolo gruppo di lavoro che prevede di rendere progressivamente disponibile per la consultazione in rete i vari fondi documentari e i relativi apparati di indici ipertestuali una volta ultimato il lavoro di edizione critica[80]. La terza segnalazione riguarda il progetto «Archivio prosopografico: Genova

www.nis.garr.it/opac-dir/opac.html), che permette di effettuare ricerche bibliografiche sui cataloghi delle biblioteche universitarie italiane.

77 http://www.archivi.beniculturali.it/as/indice.html. Per l'Archivio di Stato di Torino si veda l'indirizzo Web: http:// www.multix.it/astato_to/00000000.htm.

78 A titolo d'esempio si segnalano il sito dell'Archivio Storico del Comune di Firenze (http://www.comune.firenze.it/comune/ascf/archivio-storico.htm), quello dell'Archivio Storico del Comune di S. Miniato (http://www.pi.cnr.it/S.Miniato/info.html) e il sito archivistico della Regione Lombardia (http://www.cultura.regione.lombardia.it/regarc/home.htm).

79 *Spolia. Informazioni, studi e ricerche sul Medioevo* (http://spolia.e-text.it/).

80 M. ANSANI, *Un esperimento necessario. L'edizione digitale, la pubblicazione in rete*, in corso di stampa.

tra XV e XVI secolo», database curato dal Dipartimento di storia moderna e contemporanea dell'università di Genova con i dati tratti dalle scritture notarili conservate nell'Archivio di Stato di Genova, che si prevede di rendere consultabile in linea[81].

7. Concludo questa nota con una osservazione tratta dall'esperienza di ricerca comune del gruppo di lavoro sulla banca dati delle visite pastorali italiane. Lunghe e accese discussioni ci hanno condotto alla banale ma importante constatazione (con risvolti metodologici assai meno scontati) che storici e informatici ragionano secondo logiche diverse e hanno non poca difficoltà a capirsi pur usando le stesse parole. Un qualsiasi progetto di utilizzo del calcolatore nella ricerca storica richiede necessariamente che lo storico accetti di porsi i tradizionali problemi storiografici ripensati secondo la logica informatica. È quindi essenziale, per arrivare a sfruttare in pieno le potenzialità comunicative dell'informatica, sviluppare la conoscenza di questo versante di applicazioni e la sensibilità del ricercatore verso questi nuovi strumenti, che hanno non solo una utilità tecnica di elaborazione di testi e di grandi quantità di dati, ma anche una valenza metodologica.

In questa direzione possono avere un ruolo fondamentale insegnamenti universitari specifici di informatica per le scienze umane come quelli presenti presso la Sapienza di Roma o l'Università di Firenze, o percorsi specifici di specializzazione quale il «Corso di perfezionamento in informatica per le scienze umane» attivato nell'anno accademico 1989-1990 presso la Facoltà di Magistero (ora Facoltà di Scienze della Formazione) di Bologna[82], il quale però pare orientato più alla formazione professionale di operatori che possano trovare sbocchi sul mercato del lavoro, che non volto ad approfondire i problemi posti

[81] http://linux.lettere.unige.it/htm/prosop/. Sempre a proposito di edizioni di testi documentari disponibili in rete si vedano, a titolo d'esempio, i seguenti siti: http://www.loop.com/-swight/; http://dschsun3.univ.trieste.it/rsg/edi/edi.html; http://www.stg.brown.edu/projects/catasto/overview.html.

[82] C. COLOMBINI, *L'esperienza del corso di perfezionamento in informatica applicata alle scienze umane dell'università di Bologna*, in F. BOCCHI - P. DENLEY (edd), *Storia & multimedia*, cit., pp. 765-769.

dalla ricerca e i modi per introdurre le nuove tecnologie nel quadro del tradizionale lavoro di ricerca scientifica nell'ambito delle scienze umane. Proprio sotto questo aspetto si avverte oggi un vuoto; non tanto da parte dei giovani ricercatori, che sono ben consapevoli di dover fare i conti con l'informatica, quanto da parte dei loro svariati interlocutori, per molti dei quali lo storico resta un personaggio quasi ottocentesco. Mancano, tra chi oggi guarda al mondo della ricerca storica, la percezione dei cambiamenti in atto e delle nuove prospettive e una sensibilità di base generatrice di non pochi problemi se si tiene conto che l'utilizzo del calcolatore richiede necessariamente un contesto istituzionale sufficientemente articolato in cui archivi, biblioteche e luoghi di ricerca siano attrezzati per consentire un proficuo uso degli strumenti informatici[83].

[83] O. ITZCOVICH, *L'uso del calcolatore*, cit., pp. 129-130.

L'utilizzazione dell'informatica nelle ricerche francesi di storia religiosa sul medioevo e sull'età moderna

par *Nicole Lemaitre*

La storia religiosa non ha preso le distanze dall'utilizzazione dell'informatica perché, quando quest'ultima si è sviluppata, i suoi metodi erano già strettamente legati alla storia sociale da più di quarant'anni. Nel caso della Francia, gli specialisti di storia della Chiesa, storici in primo luogo, non teologi, non hanno potuto ignorare l'evoluzione di questo nuovo strumento[1]. È infatti a partire dall'inizio degli anni '60 che, sotto l'impulso delle scienze sociali, la nuova storia religiosa francese si è sviluppata, separandosi definitivamente dalla teologia o dalla storia delle idee[2]. Già dagli anni '70 i primi storici, pionieri dell'informatica, hanno utilizzato questo nuovo strumento in due direzioni: per il trattamento di banche dati, in particolare di archivi genealogici o prosopografici, e per la lessicologia[3]. Negli

Traduzione di Cecilia Nubola

[1] Per una visione d'insieme della storia nel rapporto tra pratica storica e informatica: J.-P. GENET, *Histoire, informatique, mesure*, in «Histoire & mesure», I, 1986, pp. 7-18.

[2] In Francia il passaggio si è operato attorno a Gabriel Le Bras, in particolare con la tesi di dottorato di uno dei suoi allievi: L. PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris 1964. L. Pérouas faceva lo spoglio dei documenti ancora a mano, ma l'informatica degli inizi si applicava naturalmente ad archivi elementari di tipo sociologico; per questo numerosi storici che utilizzavano le visite pastorali si sono lanciati con entusiasmo nella nuova utilizzazione di queste fonti. Se pure, nello stesso momento, l'antropologia entrava ugualmente in forza nella pratica della storia della Chiesa con A. Dupront, questa si è trovata tuttavia meno coinvolta in tecniche informatiche, ancora difficili da mettere in pratica e incapaci di 'sottigliezze' nei loro processi e nei loro risultati.

[3] Per la Francia cfr. M. COUTURIER, *Démographie historique et mécanographie électronique*, in «Annales de démographie historique», XXII, 1967, pp. 51-55

anni '80 la storia religiosa non ha esitato ad utilizzare i vantaggi dell'informatica, in particolare per la creazione di schedari prosopografici, per l'analisi dei registri contabili e per l'indicizzazione sistematica di documenti seriali come le visite pastorali; il campo di indagine è rimasto tuttavia relativamente ristretto e numerose fonti consistenti non sono state a tutt'oggi esplorate. Certo, gli interrogativi degli specialisti di storia religiosa si sono lentamente modificati, giungendo quasi a sfiorare la storia della mentalità, l'informatica invece è progredita a passi da gigante passando dalle grosse macchine ai personal computer, dalle schede perforate alla possibilità di inserire i documenti e di visualizzarli direttamente sullo schermo, dal lavoro noioso e solitario alla comunicazione immediata tra ricercatori.

Rimanendo nell'ambito francese, esamineremo anzitutto le caratteristiche delle ricerche pioneristiche associate all'informatica nei nostri settori di ricerca perché queste determinano ancora le nostre pratiche attuali. Osserveremo poi le conseguenze scientifiche indotte dall'accesso ai personal computer negli ultimi dieci anni. Tenteremo, infine, di delineare il paesaggio inedito che sembra aprirsi nella ricerca francese di oggi grazie al nuovo utilizzo collettivo dell'informatica.

1. *L'epoca dei pionieri e delle grosse macchine*

Verso la fine degli anni '70 l'uso dell'informatica divenne prassi comune. Essendo molto rischioso lavorare con scatole stracolme di schede, gli storici iniziarono ad apprezzare i vantaggi del trattamento informatico dei dati già quando entrarono in uso le schede perforate, benché queste ultime richiedessero un considerevole lavoro di preparazione. Una volta risolti gli errori dei dati e della programmazione, gli schedari venivano gestiti magicamente dalla macchina. Attraverso l'impiego di programmi informatici testati, in primo luogo dalle scienze

e dello stesso, *Recherches sur les structures sociales de Chateaudun*, Paris 1969. R. ROBIN (ed), *Histoire et linguistique*, Paris 1973. Sui pionieri, non francesi: E. SHORTER, *The Historian and the Computer. A pratical Guide*, Englewood Cliffs 1971.

umane, come S.A.S., essi fornivano elaborazioni in tutti i sensi e a tutti i livelli di profondità, velocemente, con precisione, con grande flessibilità e con l'indispensabile verifica della coerenza dei risultati[4]. Questa grande scuola di rigore obbligava tuttavia lo storico ad elaborare criteri di ricerca prima di ottenere un qualche risultato, cosa che costituiva per lui una novità, ma non una difficoltà insormontabile. Più problematico era il fatto di dover trasformare il documento originale in variabili non più modificabili. I software non gradivano dati mancanti e obbligavano quindi a cercare stratagemmi per ingannarli. Era dunque indispensabile avere una conoscenza perfetta delle possibilità del documento o dei documenti trattati per raggiungere risultati in grado di essere poi utilizzati. I medievisti e i modernisti, abituati a una documentazione eterogenea, non erano in difficoltà, ma si trovavano comunque limitati nella scelta di ciò che poteva essere informatizzato. Infatti era impossibile prendere delle fonti a caso e riflettere solo in un secondo momento sul loro possibile utilizzo; per fortuna vi erano dei modelli a disposizione. In un mondo che non ha pietà verso i non matematici, l'aiuto reciproco e la sociabilità erano la regola. Era dunque relativamente facile conoscere i lavori condotti secondo questi criteri perché utilizzavano tutti grossi sistemi, come C.I.R.C.E. (Centre interrégional de calcul électronique) del C.N.R.S. Per accedere a questi grossi computer bisognava godere di un credito ufficiale di calcolo concesso dal C.N.R.S. e della possibilità di disporre di centri di calcolo ... e così i ricercatori avevano modo di conoscersi.

Nel campo della storia religiosa, le possibilità di impiegare al meglio gli schedari hanno inizialmente sedotto i medievisti portando, per esempio, ai lavori di Hélène Millet sui canonici di Laon e poi a tutto un fiorire di lavori prosopografici[5]. Tra

[4] S.A.S. (Statistical Analysis System) è il primo programma di analisi statistica dei dati utilizzato dai ricercatori nelle scienze umane. Elaborato nel 1966, è uno dei pochi a essere passato senza difficoltà dai grossi computer alla microinformatica. A distanza di trent'anni rimane molto efficace, nello stesso tempo potente e semplice e molto utilizzato nella ricerca sociologica o geografica. SAS Institute Inc. Box 8000, Cary, North Carolina 27511.

[5] H. MILLET, *Les chanoines du chapitre cathédral de Laon, 1272-1412*, Rome 1982; H. MILLET (ed), *Informatique et prosopographie*, Paris 1985.

i modernisti, Claude Michaud immetteva i dati dei suoi agenti generali del clero e quelli dei registri contabili del Clero di Francia[6]. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard cominciava dalla Provenza a schedare sistematicamente i luoghi di culto presenti nella carta di Cassini (XVIII secolo), incrociandoli con un archivio di dati dei santi, delle cappelle e del loro arredo, ricavato dalle visite pastorali. Come spesso accade per i primi lavori, questa banca dati elaborata con un programma specifico in Fortran non è purtroppo trasferibile nei programmi attuali[7].

Io stessa, sommersa dalle troppe visite pastorali del Rouergue, sceglievo senza grandi rischi, di limitare gli atti visitali alla griglia implicita di domande sottesa alla visita. In effetti era un'operazione senza rischi, dal momento che il questionario non era stato modificato dal XIV al XVI secolo. Ma, a dire il vero, di questo ho avuto conferma solo più tardi, quando i controlli statistici e le analisi fattoriali hanno confermato la coerenza del corpo delle variabili[8]. La standardizzazione antica delle visite pastorali facilitava il compito dello storico. Era una felice coincidenza se si considerano i numerosi fallimenti relativi all'informatizzazione di altri documenti, dei registri dei benefici ecclesiastici o di quelli nobiliari, ad esempio.

Accanto all'analisi dei dati archiviati, i medievisti si lanciarono per primi nell'altro ambito di competenza dell'informatica: il trattamento di stringhe di caratteri, l'analisi rigorosa del testo. Solo qualche storico specialista in storia religiosa ha avuto il tempo di formarsi realmente all'analisi linguistica stretta, con o senza calcolatore. Il lavoro più completo rimane quello di

6 C. MICHAUD, *L'Église et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du Clergé de France aux XVIe-XVIIe siècles*, Paris 1991.

7 Questo lavoro è stato utilizzato in uno studio successivo: M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe siècle)*, Paris 1994. Per il lavoro attuale sulle biblioteche ecclesiastiche M.-H. Froeschlé-Chopard e la sua équipe utilizzano Filemaker Pro.

8 Ho sviluppato questi argomenti nel mio saggio *Visites pastorales sous logiciel*, in «Histoire moderne et contemporaine et informatique», 8, 1986, pp. 7-35, poi in *Le traitement des objets dans les visites pastorales des XVe et XVIe siècles*, in «Mémoire vive, Bulletin de l'association française pour l'histoire et l'informatique», 3, 1990, pp. 2-12.

Hervé Martin sulla predicazione medievale[9]. All'inizio degli anni '80, solo il C.N.R.S. e le più grandi università potevano offrire ai loro ricercatori lo strumento informatico. Per questo i lavori furono assai poco numerosi.

In seguito questi grossi organismi di ricerca crearono banche dati destinate a raccogliere le informazioni per metterle a disposizione di tutti. Anche in quel caso i medievisti sono stati pionieri per il fatto che è probabilmente impossibile lavorare in questo campo senza affrontare le fonti religiose. Analogamente a quanto avveniva in Belgio presso il C.E.T.E.D.O.C. dell'università cattolica di «Louvain la neuve», in Francia l'I.R.H.T. (Institut de recherche et d'histoire des textes, C.N.R.S.) ha messo ben presto a disposizione di tutti la sua competenza in informatica e «Le Médiéviste et l'ordinateur», creato presso l'I.R.H.T. nel 1979, rimane il solo bollettino di collegamento sopravvissuto fino ad oggi e che fornisce consigli utili agli storici che intendono avvalersi del computer[10]. I ricercatori si sono messi a costruire banche dati che si ritenevano utili alla collettività. Purtroppo queste furono realizzate in un contesto molto dispersivo, tanto è vero che sono risultate ben presto datate rispetto all'evoluzione dei materiali che superava le capacità di lettura degli storici, che rendeva obsolete le competenze acquisite a gran fatica. Questa accelerazione mal ripagava gli sforzi necessari per l'immissione manuale dei dati nelle macchine. Pochissime di queste banche dati sono oggi effettivamente consultabili al di fuori del luogo in cui sono state create. Citiamo le più avanzate e le più interessanti per il nostro campo di studi.

Al Centro di ricerche storiche dell'École des Hautes Études en Sciences sociales, il Groupe d'Anthropologie et d'histoire de l'occident médiéval (G.A.H.O.M.) ha costituito, sotto la direzione di Jean Claude Schmitt, una banca dati di *exempla* medievali, la cui normalizzazione ha subito posto in evidenza i limiti di tale procedimento, sia per la difficoltà a fare di questo

[9] H. Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age. 1350-1520*, Paris 1988.

[10] «Le médiéviste et l'ordinateur», I.R.H.T., 40 avenue d'Iena, 75116, Tél. 01 43 90 74, e-mail: meto@msh-paris.fr.

tipo di letteratura un modello, sia per il ridotto numero di persone in grado di gestirlo. Questi testi, che interessano sia i latinisti che gli storici delle idee e quelli della mentalità, sono stati utilizzati per numerosi lavori, ma la banca dati resta incompleta e l'accesso limitato.

In un altro settore, lo spoglio dei registri dei papi da parte dei medievisti, sotto la direzione dell'École Française di Roma, ha fornito un archivio considerevole, un iceberg di cui la pubblicazione delle *Lettres communes* non costituisce che la parte emersa[11]. Si può classificare nella stessa categoria di banche dati a rischio lo spoglio delle suppliche indirizzate ai papi d'Avignone. Ma la situazione è ancora più grave nei campi della storia moderna.

La banca dati sul Riparo ugonotto, costituita presso l'I.H.M.C. da Michèle Magdelaine e Arlette Faugères, recensisce tutti gli ugonotti passati per quel crocevia che era Francoforte tra il 1685 e il 1695, a partire dai registri della chiesa francese che li accoglieva e li orientava. La banca dati comprendeva, inizialmente, 40.000 notizie e 32.000 persone[12]. A partire da questo nucleo, indagini specifiche riferite ad alcuni paesi hanno permesso di annotare i passaggi di altri individui, così da giungere alle attuali 240.000 informazioni circa. È uno strumento straordinario per seguire le tracce di queste persone e per lavorare sull'insieme delle migrazioni per cause religiose. Parecchi sono stati i lavori condotti sulla base di questa banca dati, in particolare la tesi dell'École des Chartes di François Giustiniani sui fuggiaschi bernesi e la tesi di laurea di Sarah Lüdemann sui rifugiati transitati per Schaffhausen[13]. Purtroppo, creata con

[11] A.-M. HAYEZ - J. MATTHIEU - M.-F. YVAN, *Lettres communes des papes du XIVe siècle. Grégoire XI (1370-1378). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, 2 voll., Roma 1992. È stata tuttavia annunciata l'edizione di tutti i registri dei papi di Avignone in CD-Rom.

[12] A. FAUGÈRES - M. MAGDELAINE, *Création, traitement documentaire et statistique d'une base de données sur le Refuge huguenot* (CLEO-SAS), in J.-P. GENET (ed), *Standardisation et échange des bases de données historiques. Actes de la table ronde internationale, Paris, 15-16 mai 1987*, Paris 1988, e A. FAUGÈRES - M. MAGDELAINE, *La banque de données sur le refuge huguenot*, in «Le médiéviste et l'ordinateur», 21, 1990, pp. 6-10.

[13] F. GIUSTINIANI, *Les fugitifs protestants béarnais à la Révocation de l'Édit de Nantes, l'exemple des colloques de Nay et de Pau*, in «École natioanle des

l'aiuto del software CLEO e con sede presso il C.I.R.C.E. d'Orsay, oggi non più attivo, questa banca dati è ora consultabile solo, e per un periodo limitato, al C.N.U.S.C. di Montpellier; ciò è conseguenza del fatto che essa non è stata munita in tempo di un'interfaccia compatibile con i computer più recenti. I finanziamenti necessari, rifiutati in un primo tempo dal C.N.R.S., sono ora disponibili per questo lavoro; si può dunque sperare di vedere ben presto questa importante banca dati su Internet o sul personal computer[14].

È certamente nel campo della bibliografia che l'informatica «pesante» si rivela oggi più feconda. Così il *Catalogue des Bibles imprimées (1500-1800)*, realizzato dalla Bibliothèque nationale ha potuto essere oggetto, ancora prima della sua pubblicazione, di una tesi di dottorato condotta da Vanessa Selbach all'École des Chartes, sull'iconografia della Bibbia nel XVII secolo[15]. Il catalogo dei catechismi a stampa a cui sta lavorando ora la Bibliothèque nationale (nella forma di una base dati OPALE), dovrebbe stimolare lavori analoghi, o per lo meno studi sul lungo periodo e nell'ambito delle edizioni e dei commentari dei catechismi[16]. Lavori simili sono, ad esempio, in corso all'E.N.S.S.I.B. (École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques) di Lione, sotto la direzione di Dominique Varry.

In materia di testi medievali, altri lavori sui manoscritti e le loro immagini sono stati condotti dall'Institut de Recherches et d'histoire des textes (C.N.R.S.). Di questo lavoro poderoso, iniziato tra gli altri da Lucie Fossier e Caroline Bourlet, una sola di queste banche dati è attualmente disponibili in CD-

Chartes. Positions de thèses», 1996, pp. 138-143. S. LÜDEMANN, *Schaffhouse et les réfugiés huguenots (1685-1693)*, Université de Paris I, CRHM 1994.

14 Ringrazio Michèle Magdelaine che mi ha fornito queste informazioni.

15 V. SELBACH, *L'iconographie de la Bible au XVIIe siècle. L'illustration en taille-douce dans les Bibles catholiques parues à Paris et à Lyon entre 1592 et 1700*, in «École nationale des Chartes. Positions de thèses», 1996, pp. 283-290.

16 Cominciato sotto la direzione di François Dupuigrenet Desrousilles, a partire da un progetto precedente condotto dall'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique dell'Institut catholique de Paris; il tutto dovrebbe condurre a una pubblicazione sotto gli auspici della B.N.F.

Rom: l'*Incipitaire des textes latins*[17]. Data la facilità del computer nel costruire le concordanze, l'informatica ha rilanciato l'edizione di testi patristici o classici del medioevo, a cominciare da quelli di S. Agostino, S. Gregorio, S. Bernardo[18]. Questo lavoro di base portato avanti in particolare dal C.E.T.E.D.O.C. di Lovanio, ha ben presto suscitato l'interesse dei medievisti ai quali dà la possibilità di reperire le fonti per mezzo del calcolatore[19]. I modernisti, che lavorano molto poco sull'immensa produzione dei teologi, dei predicatori e di altri, ricorrono raramente – ed è un peccato – a questi strumenti austeri e poco diffusi a causa del costo, ma comodi per creare tavole di fonti letterarie classiche. Può essere, tuttavia, che questo disdegno sia puramente congiunturale, provocato dal divario esistente nell'uso collettivo del computer tra grosse macchine e macchine multimediali.

Mentre gli organismi ufficiali di ricerca predisponevano impegnativi progetti di banche dati che abbandonavano poi troppo velocemente, il mondo cambiava. A metà degli anni Ottanta, quando questi lavori ormai maturi cominciavano a diffondersi, arrivarono sul mercato macchine e programmi a prezzi abbordabili, in grado di trattare gli archivi corposi, complessi e lacunosi degli storici. Questi disposero sempre più spesso di un meraviglioso giocattolo, il personal computer. Ma tra i grossi sistemi e i software per PC vi era un abisso e a volte una vera e propria ostilità reciproca. Questa ignoranza vicendevole ha condannato i lavori meno recenti a rimanere senza discendenza immediata e i nuovi esperti a rimanere nel loro bozzolo.

2. *L'epoca del personal computer. Le pratiche attuali*

A dire il vero, in una prima fase gli storici hanno iniziato a servirsi correntemente del PC per l'elaborazione del testo. Non vi è dubbio che ancor'oggi molti di noi considerano il calco-

[17] *In principio. Incipit Index of latin texts. Incipitaire de Textes latins*, Brepols 1995^3.

[18] «Le médiéviste et l'ordinateur», 22, 1990: *La recherche de citations.*

[19] La *Cetedoc Library of Christian Latin texts* è attualmente disponibile in CD-Rom pubblicato da Brepols: *CLCLT-2*, manuale di Pierre Tombeur, 1994.

latore semplicemente come una macchina da scrivere particolarmente sofisticata. Per una decina d'anni le memorie dei PC non sono state in grado di gestire archivi complessi. Dagli inizi degli anni Novanta ciò non è più vero. Numerosi software già esistenti sono stati rapidamente trasferiti sui PC a cominciare da S.A.S., il programma di statistica più utilizzato; il problema era tuttavia dato dal fatto che i giovani storici della generazione 'micro' non avevano una formazione adeguata al loro utilizzo. Hanno quindi usato i programmi informatici in commercio, elaborati per la gestione commerciale o finanziaria, e quindi molto meno sofisticati per le funzioni loro richieste.

Dal momento che l'utilizzazione del computer divenne personale, fu molto più difficile seguirne l'evoluzione nell'uso. Molti lavori di alto livello non parlano più di programmi informatici e di metodi seguiti per giungere ai risultati. Come la generazione precedente, gli storici hanno lavorato anzitutto sulle banche dati. Non è necessario essere grandi esperti per dire che gli archivi in Dbase (PC) e in 4D (Mac) poi in Foxbase e 4D utilizzabili nei due ambienti, sono ormai numerosissimi, ma tendono purtroppo a rimanere proprietà di chi li ha creati, talora privi di una guida all'uso. Essendo ormai la realizzazione di archivi un gioco da ragazzi, i ricercatori non sembrano considerare più necessario dare la lista delle variabili, la cui sola lettura permetterebbe però di criticare le scelte di fondo adottate per la selezione dei dati.

L'ultimo importante studio riguardante le visite pastorali è quello di Vincent Tabbagh sulla diocesi di Rouen nel medioevo; una tesi inedita per la quale l'autore non ha utilizzato l'informatica[20]. Attualmente egli sta lavorando in Dbase sui vescovi diocesani prima del 1516. Certo, sono numerosi gli studi non ancora indicizzati che dormono nelle biblioteche dei centri di ricerca in Francia e altrove.

Nell'ambito dell'uso degli archivi prosopografici destinati alla ricerca di storia religiosa è lo studio dei canonici che, in questi ultimi anni, ha fornito il più grande numero di lavori da parte dei medievisti. In realtà sono gli unici finora editi. Fin dall'ini-

[20] Tesi inedita di V. Tabbagh, «Le clergé séculier du diocèse de Rouen à la fin du Moyen Age (1359-1493)», Université de Paris IV, 1988.

zio Hélène Millet considerava indispensabile l'uso del computer per unificare i lavori monografici riguardanti i capitoli. Ogni capitolo possiede, in effetti, le sue caratteristiche interne e questo giustifica l'approccio monografico. Ma le carriere dei canonici hanno molti punti in comune, così da poter essere oggetto di studi prosopografici comparativi tra una diocesi e l'altra, per i capitoli cattedrali, e tra un ordine religioso e l'altro per i capitoli regolari. Il lavoro sulla biografia è stato dunque scelto per lanciare uno studio coordinato dei capitoli cattedrali sostenuto dal C.N.R.S.: *Fasti Ecclesiae Gallicanae, 1200-1500*, sul modello dei *Fasti Ecclesiae Anglicanae*. I canonici delle chiese cattedrali sono studiati localmente negli archivi di dati Dbase o 4D – attualmente gli archivi più diffusi – la cui organizzazione delle variabili è stata normalizzata, così da poter riunire, in futuro, tutti gli archivi in un CD-Rom dei capitoli cattedrali francesi, di facile diffusione negli ambienti di ricerca[21].

Sulla scorta dell'esperienza di Hélène Millet, numerosi lavori di qualità sono stati condotti all'École des Chartes e altrove, lavori che si sono spinti fino all'età moderna là dove le fonti archivistiche lo permettevano[22]. Gilles Désiré, detto Gosset, ha così esplorato, in Dbase, i 284 canonici del capitolo cattedrale di Coutances tra il 1449 e il 1563[23]. Mathieu Desachy ha lavo-

[21] P. DESPORTES - H. MILLET, *Fasti ecclesiae gallicanae*, I: *Diocèse d'Amiens. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 1500*, Brepols 1996. I prossimi volumi riguarderanno Rouen, Angers et Reims. La banca dati può essere già consultata al Centre Augustin Thierry dell'IRHT (GDR Gerson); 3 b. avenue de la Recherche scientifique, 45071 Orléans cédex 2.

[22] In particolare a l'École des Chartes. Ricordiamo che le tesi dell'École des Chartes sono consultabili agli Archivi nazionali, nella serie AB XXVIII, previo il consenso dell'autore le cui coordinate attuali sono fornite dagli archivi nazionali. Le tesi di dottorato non pubblicate sono consultabili nelle bibliteche universitarie e le tesi di laurea nelle biblioteche dei centri di ricerca.

[23] G. DÉSIRÉ [detto Gosset], *Le chapitre cathédral de Coutances aux XVe et XVIe siècles*, in «École nationale des Chartes. Positions des thèses», 1995, pp. 75-82. Lo studio è stato condotto a partire da archivi diocesani ricchissimi, non senza difficoltà: gli archivi provinciali di Saint-Lô sono stati in effetti distrutti nel corso dello sbarco alleato nel 1944 e la serie G, uscita dai

rato sui canonici di Rodez tra il 1350 e il 1450 (in tutto 194) per arrivare poi fino al 1563[24]. Jean-François Dutrieux ha sostenuto una tesi di dottorato sui canonici della cattedrale di Chartres a partire da un archivio di 2.300 canonici, archivio che purtroppo non è possibile coordinare con i precedenti[25]. I canonici del capitolo cattedrale di Reims nel XVI secolo saranno invece oggetto di un lavoro perfettamente collegato con quello dell'équipe dei *Fasti*[26]. La ricchezza della documentazione, che include i registri capitolari, i libri contabili e le genealogie, sarà ottimamente valorizzata in un archivio in 4D.

Ma non ci sono solo i canonici. Le cappellanie di Notre-Dame di Parigi, gli Antonini dell'abazia Saint-Antoine sono stati trattati nella medesima maniera all'École des Chartes, a partire da archivi in Dbase o Foxbase[27]. Per quanto riguarda la storia religiosa dell'età moderna sono in corso alcuni lavori coordinati. Prenderei ad esempio il «Centre de recherches d'histoire moderne» dove, suddivisi per ampie regioni, vengono condotti studi sistematici sugli abati del periodo dell'applicazione del concordato di Bologna[28]. Partendo dall'apporto di *Gallia Christiana*, completato da ulteriori lavori, si tratta di studiare le

sequestri rivoluzionari, fonte essenziale in qualsiasi altro luogo, è qui mancante.

24 M. DESACHY, *Le chapitre cathédral de Rodez, v. 1350-v.1450*, in «École nationale des Chartes. Positions de thèses», 1996, pp. 109-118.

25 J.-J. DUTRIEUX, *Les chanoines de l'Église de Chartres (XIIIe-XVIe siècle). Étude prosopographique d'un groupe social*, Université de Tours, 1995, dir. B. Chevalier.

26 M.-P. BIOT, *Le chapitre cathédral de Reims au XVIe siècle*, DEA Histoire des sociétés préindustrielles, Université Paris I, dir. N. Lemaitre.

27 G. ELDIN, *Les chapellenies à Notre Dame de Paris (XIIe-XVIe siècle). Recherches historiques et archéologiques*; Y. KINOSSIAN, *L'abbaye de Saint-Antoine et ses préceptories dans les diocèses de Vienne et de Grenoble (XIVe-XVe siècles)*, «École nationale des Chartes. Positions de thèses», 1994, pp. 69-76; pp. 103-113.

28 F. DUMAS, *Étude prosopographique des abbés bénédictins et cisterciens du diocèse de Bourges de 1470 à 1560*, Université de Paris I, dir. N. Lemaitre, 1991 e V. BASSOU, *Étude des abbés bénédictins et cisterciens de la province de Narbonne de 1460 à 1730*, Université de Paris I, dir. N. Lemaitre, 1992. È in corso uno studio degli abati delle diocesi bretoni.

caratteristiche degli abati e le modificazioni di queste, ricollocandoli nel loro ambiente sociale. L'utilizzazione di archivi di dati tocca ormai tutti i settori della storia religiosa: lo studio del clero secolare, parroci e universitari, come quello dei regolari, monaci e mendicanti[29]. Tra questi ultimi, l'epistolario dei monaci della congregazione di S. Mauro dà luogo ad una grande ricerca condotta da Daniel-Odon Hurel[30].

All'interno di queste ricerche eterogenee, l'enorme lavoro materiale di immissione dei dati è stato condotto troppo spesso senza considerare le condizioni dell'edizione cartacea di questi strumenti di lavoro. Si tendono a trascurare le tradizioni tipografiche che condizionano ancora la qualità della lettura e le norme di presentazione dell'indicizzazione, da cui dipende sempre l'impiego agevole di queste opere da parte di tutti. Pubblicare un libro non è la stessa cosa che presentare documenti sullo schermo. Ora, i vantaggi del libro rimangono considerevoli: in particolare, grazie ad una veste uniforme, esso è in grado di facilitare una fruttuosa analisi comparata di oggetti analoghi, compito spesso impossibile per il computer che si limita a riconoscere elementi simili tra loro. Ci auguriamo che il crescente sviluppo dell'ergonomia dei programmi informatici permetta agli specialisti di questo tipo di opere di dedicare maggiore attenzione all'indicizzazione dei dati. Da questo punto di vista il computer non ha niente di magico. Si impone comunque una riflessione logica sul modo in cui vengono resi disponibili i dati per una lettura in «codex» e non in «volumen».

Non è possibile attualmente citare tutti i lavori di indicizzazione in corso. Per ricordare qualche ricerca in ambito protestante, Pauline Haour-Duley sta curando l'indicizzazione ed elaborazione dei dati in 4D, della corrispondenza tra Antoine Court

[29] Qualche esempio che interessa la storia all'inizio del XVI secolo, per dare un'idea del campo attualmente trattato: J.K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology. 1500-1536*, Toronto 1980; R. Sauzet (ed), *Les réguliers mendiants acteurs du changement religieux dans le royaume de France (1480-1560)*, Tours 1994.

[30] Condotta al GRHIS del C.N.R.S. a Orléans, questa ricerca ha dato luogo ad una prima pubblicazione di riferimenti bibliografici sulla corrispondenza maurista conservata a Orléans, riferimenti sfortunatamente mal indicizzati nel libro pubblicato: D.-O. Hurel, *Les mauristes à Orléans*, Orléans 1995.

e le Chiese del Deserto. A Roma, si sta lavorando ai Brevi in favore delle confraternite sotto la direzione di Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Bernard Dompnier e Philippe Boutry. Ormai i lavori che ricorrono all'informatica nel quadro dello spoglio di archivi interessanti la storia religiosa sono difficili da identificare, perché troppo ordinari per essere evidenziati dai loro autori. L'archivio informatico è ormai insignificante, esattamente come le scatole di un tempo, e numerosi autori non lo citano che di sfuggita. È anche evidente che tutti i lavori di buon livello utilizzano il calcolatore almeno per l'elaborazione dei testi. Non sarebbe necessario soffermarsi a parlare del computer come macchina da scrivere divenuta indispensabile per la diffusione del sapere scientifico, se il suo uso non avesse trasformato la trascrizione e l'edizione di testi antichi grazie alle possibilità infinite di correzione e di adattamento dell'apparato critico. Le edizioni di testi eruditi sono ormai realizzate con tale facilità che diventa difficile individuare le memorie, i diari, le corrispondenze riportate così in luce e risulta praticamente impossibile riconoscere un'edizione che si avvale del computer da un'edizione classica. Queste edizioni percorrono la storia *tout court*, non solamente la storia religiosa. Vi sono testi che interessano i ricercatori di molteplici discipline, quali l'edizione delle carte dei vescovi di Arras curata da Benoît-Michel Tock, il cui interesse supera l'ambito locale, oppure le conclusioni della Facoltà di teologia di Parigi nel periodo cruciale dell'ascesa del protestantesimo, tra il 1524 e il 1550, per non prendere che due esempi e senza parlare dei numerosi testi letterari[31]. Si possono fare le medesime considerazioni riguardo all'attuale fiorire di traduzioni, il cui solo limite è che sono diffuse in serie ridotte[32].

[31] B.-M. TOCK (ed), *Les chartes des évêques d'Arras (1093-1203)* (Coll. de documents inédits sur l'histoire de France), Paris 1991; J.K. FARGE, *Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de l'Université de Paris. 1524-1533*, Paris 1990 e *Registre des conclusions de la Faculté de théologie de l'université de Paris. 1533-1550*, Paris 1994. I lavori di edizione dei testi antichi utili alla conoscenza dettagliata di un piccolo paese offrono anche la possibilità di raccogliere una documentazione che permetterà ben presto delle fruttuose comparazioni. È, per esempio, il caso degli obituari: cfr. J.-L. LEMAITRE, *L'obituaire du chapitre cathédral de Rodez*, Paris 1995.

[32] Per rimanere nell'ambito della storia medievale e moderna citiamo, tra molte altre pubblicazioni recenti, L. BELLAGUET (ed), *Chronique du religieux*

Se i lavori di edizione procedono speditamente, le eleborazioni lessicografiche sembrano invece spaventare gli storici francesi[33]. Non è questione di mancanza di incoraggiamento. La rivista «Le Médiéviste et l'ordinateur» pubblica regolarmente riferimenti bibliografici a questo riguardo. I programmi di lessicologia sono oggi relativamente semplici da usare, sia quelli su PC come Pistes, che su sistema Macintosh come Hyperbase. I medievisti non hanno esitato a testarne assai presto tutte le possibilità, come mostrano i lavori dell'équipe della Maison des Sciences de l'Homme sugli *exempla*[34]. Ma la tecnica non seduce gli storici che usano isolati un personal computer.

Attraverso l'uso di calcolatori come Macintosh che hanno permesso molto presto l'inserimento di immagini, l'iconografia a sua volta si è rinnovata. A dire il vero, gli archeologi avevano soppesato fin dall'inizio le possibilità del computer personale e portatile. Ciò ha condotto, innanzitutto, alla costituzione di banche dati per gli organismi ufficiali. Per le miniature dei manoscritti, ad esempio: fototeca delle miniature dell'IRHT, della Bibliothèque nationale (Mandragore), della Bibliothèque Sainte-Geneviève, pubblicati sotto forma di videodisco fin dal 1992[35]. Tuttavia sono in corso di realizzazione anche alcuni progetti molto meno corposi e nello stesso tempo ugualmente efficaci, come i lavori sulle miniature del Groupe d'anthropo-

de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422, Paris 1994; M. Ruel (ed), *Paroles d'Évangiles. Quatre pamphlets allemands des années 1520*, Paris 1996.

[33] Anche i medievisti effettuano gran parte dei lavori su testi letterari. Cfr., per esempio, *L'informatique et les textes en Français médiéval*, in «Le médiéviste et l'ordinateur», 25, 1992, fornito di una lista di testi medievali in lingua volgare digitalizzati a questa data (pp. 30-40). Senz'altro la lista è attualmente ancora più ricca. I lavori di Marie-Anne Polo de Beaulieu su la *Scala Coeli* di Jean Gobi appartiene al medesimo mondo. Cfr. M.A. Polo de Beaulieu, *Description de la Tradition manuscrite d'une oeuvre médiévale, la Scala Coeli de Jean Gobi*, in J. Smets (ed), *Histoire et informatique*, V: *Actes du congrès de Montpellier*, Perols 1992, pp. 45-68.

[34] J. Berlioz - M.A. Polo de Beaulieu, *L'Exemplum médiéval. Introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de F. C. Tubach*, Carcassonne 1992.

[35] Tutti i riferimenti in *Traitements informatiques et iconographie*, in «Le médiéviste et l'ordinateur», 26-27, 1992-1993.

logie historique de l'Occident médiéval (con il programma Texto e per PC, unicamente descrittivo) e di Dominique Rigaux sulle pitture murali medievali delle regioni alpine dall'inizio del XIV secolo alla prima metà del XVI secolo (PREALP, concepito con il programma 4D per Mac a partire dal 1992 che gestisce immagini a colori)[36]. Senza dubbio anche le vetrate o le ancone possono essere fatte oggetto del medesimo tipo di indicizzazione. Con l'immagine, la diffusione su supporto CD-Rom diviene molto comoda e promette un bel futuro all'iconografia.

3. *Qualche prospettiva*

Le nuove pratiche dell'informatica costringono gli storici dell'età medievale e moderna a riesaminare i loro metodi e i loro supporti alla ricerca. È il momento di nuovi strumenti che entrano nelle pratiche di edizione mano a mano che il loro uso diviene meno dispendioso. I videodischi hanno rapidamente conquistato coloro che lavorano con l'immagine. Le biblioteche sono interessate soprattutto all'interrogazione dei documenti e mettono a disposizione del pubblico le loro grandi capacità d'indicizzazione. L'esempio più compiuto è il videodisco della Biblioteca Vaticana, realizzato dalla Biblioteca e dall'École française di Roma e terminata nel 1994 da Christine Baryla e da una numerosa équipe scientifica e tecnica[37]. Questo supporto richiede tuttavia ancora materiale specializzato e per questo il suo uso rimane riservato alle biblioteche.

[36] Questo progetto del C.N.R.S. (Département des Sciences de l'Homme et de la Société) è stato presentato in Francia e in Italia nel 1997 in una serie di esposizioni fotografiche itineranti intitolate *Une mémoire pour l'avenir. Peintures murales des régions alpines*. Il Catalogo dell'esposizione porta lo stesso titolo: D. RIGAUX (ed), *La memoria per l'avvenire. Pitture murali delle regioni alpine*, Novara 1997.

[37] Va notato che, come ai bei tempi dei pionieri, vi sono state molteplici cooperazioni alla realizzazione di questo lavoro. Il *thesaurus* e il sistema di indicizzazione iconografica sono stati messi a punto dal GAHOM (Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval) del EHESS. La grande differenza con i tempi antichi è che il finanziamento è stato assicurato dal mecenatismo privato, in questo caso l'Union des Assurances de Paris, una pratica molto rara in Francia.

Questo non è il caso dei CD-Rom attuali, un supporto a buon mercato, sicuro e comodo, che presenta l'immenso vantaggio di essere multimediale e al tempo stesso consultabile anche in casa su una buona macchina. Siamo probabilmente di fronte ad una innovazione che sarà largamente diffusa nei prossimi anni vista la semplicità della sua tecnica di fabbricazione e di riproduzione e il carattere intuitivo dell'interrogazione. I CD-Rom scientifici beneficiano, in effetti, sempre più dei progressi nella flessibilità d'interrogazione richiesta dall'evoluzione rapida dei giochi informatici (si sa che l'80% della produzione attuale di CD-Rom riguarda i giochi).

La recente conferenza dell'Association française pour l'histoire et l'informatique ha messo in luce una duplice direzione dell'utilizzo dei CD-Rom che si ripercuote sulle nostre pratiche e sulle nostre prospettive[38]. I CD-Rom interessano, da una parte, il grande pubblico che cerca, al di là dei giochi più comuni, una formazione culturale di qualità e, dall'altra, gli eruditi che vogliono scambiare facilmente e indicizzare in modo abbastanza uniforme dati esaustivi. Se i primi hanno un avvenire commerciale incontestabile, la loro produzione implica per lo storico il formarsi ad un mestiere diverso. Fino ad oggi il solo tentativo riuscito di penetrare in questo nuovo mondo riguarda un gioco intelligente: *Complot à la Cour du roi soleil*[39]. Anche l'introduzione alla storia religiosa potrebbe avere in questo campo un avvenire. L'uso di tutte le possibilità multimediali sembra per ora favorire i lavori di storia contemporanea che dispongono di suoni e di immagini originali. Anche gli altri periodi hanno però le loro carte da giocare. Per il momento,

[38] *Quel CD-ROM pour l'enseignement et la recherche en histoire?*, 3e colloque de l'Association, sous la direction de Giulio Romero, tenuto à l'Université de Paris I les 8 et 9 novembre 1996. Association française pour l'histoire et l'informatique, Université de Paris I, 17 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS.

[39] Sta per uscire, come risultato di due anni di collaborazione fra i conservatori della proprietà di Versailles, che hanno ricostruito il castello quale era nel 1685, e una ditta produttrice di giochi, Cryo, pubblicato dalla RMN (Réunion des Musées nationaux), Cryo et Canal + multimedia. Senza dubbio questo genere di gioco culturale è destinato ad una brillante carriera anche nei campi più austeri della storia religiosa. È necessario che gli storici collaborino alla realizzazione di questi prodotti per garantire almeno la qualità dell'informazione.

che io sappia, il solo CD-Rom di questo tipo in corso di fabbricazione riguarda la formazione a una cultura religiosa elementare mediante il programma del canale televisivo francese «La Cinquiène» dal titolo *Des religions et des hommes,* diretto da Jean Delumeau e da Sabine Melchior-Bonnet. Saranno necessari ancora mesi di preparazione. Abbiamo già ricordato l'utilizzo erudito del *corpus* latino e degli archivi a partire da vecchie basi di dati che si potrebbero finalmente far vivere al di fuori della cerchia degli iniziati. Immettere la divulgazione scientifica sul mercato è un passaggio molto delicato nel nostro campo, come testimonia la timida accoglienza riservata al CD-Rom della *Bibbia*[40].

Segnaliamo, infine, l'interesse del CD-Rom per l'archiviazione di lavori confidenziali e ingombranti. E non c'è niente di più ingombrante dell'archivio di uno storico! È certo che, in questo campo, il CD-Rom avrà un sicuro avvenire dato il calo del prezzo dei dischi, dei masterizzatori e la mancanza di spazio delle biblioteche universitarie.

Un'altra pratica è ancora più recente: la navigazione su Web. Gli storici navigano ancora molto poco su Internet, forse perché i francesi conoscono male questo nuovo mondo della comunicazione così anglo-americano e molti fra loro non sono ancora collegati. Anche qui, i medievisti indicano la strada, in particolare in materia di scambi bibliografici. Passati due o tre anni il futuro di questo nuovo *media* sembra molto aperto alla nostra professione e, di conseguenza, alla storia religiosa. I testi in latino viaggiano particolarmente bene su Internet a causa dell'assenza di accentazione che caratterizza il mondo della lingua inglese, che domina ancora incontrastato. È, dunque, perché trovano testi in latino a disposizione che gli antichisti e i medievisti cominciano a navigare. Il numero dei siti che interessano questi ultimi cresce di mese in mese[41].

[40] Edizione di Cerf. Raccoglie i testi in greco, ebraico e francese della Bibbia. Le prime edizioni non comprendevano il testo della *Vulgata*. L'interazione è ridotta al minimo e questo rende il CD-Rom accessibile ai soli esegeti.

[41] Cfr. i due fascicoli del «Médiéviste et l'ordinateur», degli anni 1995 e 1996.

Probabilmente, però, tra gli storici, sarà la funzione di scambio rapido di corrispondenza che garantirà l'avvenire della comunicazione. Questa forma di sociabilità che supera il quadro bilaterale, potrebbe essere di buon augurio per la creazione di reti virtuali su questo o su quell'argomento del momento. Si può qui sognare e pensare di mettere in comune, in questa maniera, le fonti e le notizie che interessano gli uomini di chiesa che non conoscono frontiere, come i cardinali, i vescovi o gli abati, i missionari, gli studenti e i professori. Si può pensare a lavori collettivi sui testi di diffusione europea e sulle loro traduzioni come la *Vita Christi* di Landolfo di Sassonia, l'*Imitazione di Cristo* di Tomaso da Kempis o il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli, manuali destinati al clero come le *Istruzioni sulla confessione* di Carlo Borromeo, formule di benedizione etc. Con la nascita della stampa, la possibilità di far circolare e di copiare i migliori rituali diocesani ha messo in luce abusi e ridondanze nelle liturgie diocesane, preludio a una uniformazione dapprima spontanea, poi diretta, della liturgia. Il libro ha standardizzato l'approccio al mondo; forse siamo alla vigilia di un fenomeno analogo su Internet. Se gli storici riusciranno a non aggrovigliarsi nella rete o non soccomberanno all'indigestione, potrà accadere che numerose fonti originali di cui non si sa cosa fare quando sono isolate, possano trovare per questo tramite la loro utilità e che i testi migliori finiscano per essere analizzati correttamente.

Bisogna però smettere di sognare perché può succedere che siano i convegni a rischiare di fare le spese delle facilitazioni offerte dalla comunicazione istantanea a distanza. Gli storici, esseri concreti per eccellenza, accetteranno di fare a meno del contatto fisico e sopporteranno l'idea di essere governati dal computer? Una cosa è certa: la pratica storica dell'informatica ridiviene collettiva e questa prospettiva dovrebbe attirare numerosi giovani ricercatori meno inesperti rispetto alla generazione che li ha preceduti.

I tre stadi della produzione storica con l'aiuto del computer restano oggi presenti nella pratica della storia religiosa. Nonostante le difficoltà di mantenimento delle vecchie banche dati, della dispersione di quelle individuali recenti e del ritardo nella collaborazione tra sistemi di grandi dimensioni e personal

computer sembra possibile trovare dei principi di normalizzazione, sempre che gli storici accettino di informarsi, di formarsi, di lavorare assieme. I primi manuali francesi destinati agli universitari che frequentano il primo ciclo mostrano quanto la divulgazione dell'informatica abbia assunto una velocità di crociera[42]. Sembra dunque ragionevole parlare della gestazione tanto attesa di una cultura comune.

L'uso dell'informatica nella storia religiosa in Francia è oggi caratteristico di una situazione transitoria. Dopo i primi anni '90, l'uso generalizzato di personal computer sufficientemente avanzati da essere in grado di elaborare grossi files, ha provocato una disseminazione di lavori che non permette più di fare un inventario esauriente delle ricerche in corso, nemmeno nel campo della storia religiosa, ma che sicuramente si allontana sia dallo studio delle visite pastorali che da quello dei testi. Mi sembra che i francesi s'interessino per il momento agli uomini più che alle istituzioni o alla politica. Le grosse banche dati prosopografiche costruite da équipes sembrano pertanto segnare il passo e divenire presto obsolete. È necessario agire per salvarle. Il ripiegamento su se stessi, divenuto la norma nella pratica dell'informatica presso gli storici, ha provocato una situazione di stallo nell'utilizzo delle tecniche informatiche. Dato che non esiste una scienza immobile, la cultura comune prosopografica che noi costruiamo dovrebbe, si spera, sfociare di nuovo nella condivisione di archivi e di conoscenze e nella rinascita del dialogo, nella costruzione di archivi standardizzati e strutturati in vista dell'edificazione di una conoscenza collettiva e rapidamente accessibile. È necessario prepararsi a questo nuovo periodo di condivisione, nella storia religiosa come in altri campi.

[42] J.-L. PINOL - A. ZYSBERG, *Métier d'historien avec un ordinateur*, Nathan université. Fac histoire, 1995. Segno dei tempi i due programmi informatici spiegati ai principianti sono Foxbase per PC e Excel per Macintosh, di cui è prevista l'esportazione dell'uno verso l'altro. Questo notevole manuale tuttavia tratta solamente di archivi e dimentica le possibilità della lessicologia. Ci auguriamo che un altro manuale venga presto a completarlo.

Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati

di *Elisabetta Canobbio*

In una recente sintesi sulle istituzioni ecclesiastiche nell'Italia tardomedievale, Charles de la Roncière indicava nella indizione di visite pastorali e di sinodi un elemento significativo per valutare le condizioni del corpo episcopale nel periodo avignonese e durante lo scisma d'Occidente[1]. Soprattutto a verbali visitali, inoltre, lo studioso ricorreva per comporre un articolato quadro del clero parrocchiale italiano, sottolineando, accanto ad abusi e a carenze individuate dai visitatori, il rilievo accordato dai vescovi al controllo e alla riforma del clero: una riforma resa urgente anche da una nuova prospettiva ecclesiologica, nella quale il curato appariva come un collaboratore del vescovo, nonché una guida e un modello per i parrocchiani.

La riflessione di de la Roncière – aperta, come si vede, anche alla questione della continuità tra riforme medievali e riforma tridentina – mi sembra indicativa dell'attenzione per l'istituto visitale mostrata da indagini sulle istituzioni ecclesiastiche medievali maturate in tempi recenti. Il mio intervento si propone appunto di tracciare un bilancio di tali iniziative e di indicare alcuni aspetti delle visite dell'età di mezzo che meriterebbero ulteriori approfondimenti.

Tale riflessione – è opportuno precisarlo – è nata essenzialmente nell'ambito di un esperimento di informatizzazione di verbali visitali quattrocenteschi, di cui si proporrà l'esito: donde la sinteticità, la frammentarietà e, naturalmente, il carattere provvisorio di queste note.

[1] CH.M. DE LA RONCIÈRE, *L'Eglise en Italie*, in *Un temps d'Epreuves (1274-1449)* sous la résponsabilité de M. MOLLAT DU JOURDIN e A. VAUCHEZ, Paris

1. *Un aggiornamento bibliografico*

Una ricerca bibliografica condotta a partire dal 1985, a provvisoria integrazione del bilancio tracciato allora da Angelo Turchini[2], permette di verificare come le attestazioni di visite pastorali intraprese da vescovi e vicari nel medioevo italiano abbiano raggiunto una consistenza ormai ragguardevole, grazie ad iniziative editoriali – nel complesso piuttosto frammentarie – e, soprattutto, per impulso di articolate indagini sulle Chiese locali.

Per il Duecento, una visita biennale condotta nella diocesi di Città di Castello permette di anticipare almeno al 1229 la cronologia delle prime ispezioni episcopali note[3], seguita dai frammenti delle visite condotte nella diocesi di Piacenza tra 1237 e 1241 dal vescovo Egidio[4], da nuove ispezioni nella diocesi di Città di Castello tra 1270 e 1272[5], dalle visite dei vescovi di Rieti (1253)[6] e di Orvieto (1257, 1274, 1280, 1283, 1290 e 1291)[7], e da un'ispezione alla diocesi di Penne (1283)[8].

1990 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. Mayeur - C. Pietri - A. Vauchez - M. Venard, VI), pp. 720-755, in particolare pp. 735-744.

2 A. TURCHINI, *Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1990², pp. 97-148, in particolare pp. 146-147.

3 M. SENSI, *Sinodi e visite pastorali in Umbria nel '200, '300, '400*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di Storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987) (Italia Sacra, 43-44), I-II, Roma 1990, I, pp. 337-372, p. 343.

4 G. ANDENNA, *Egidio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (*DBI*), 42, Roma 1993, pp. 309-312.

5 M. SENSI, *Sinodi e visite pastorali*, cit., p. 344.

6 R. BRENTANO, *A New World in a Small Place. Church and Religion in the Diocese of Rieti, 1188-1378*, Berkeley - Los Angeles - London 1994, p. 114.

7 Tutte segnalate da M. SENSI, *Sinodi e visite pastorali*, cit., pp. 349-353.

8 L. PELLEGRINI, *Vescovi e ordini mendicanti*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi*, cit., I, pp. 183-258, p. 208.

Anche per il secolo successivo soprattutto i fondi documentali dell'Italia centrale sono stati oggetto di ricerche puntuali: oltre alla visita alla diocesi di Lucca, delegata nel 1304 da Benedetto IX a un procuratore del vescovo Enrico del Carretto[9], sono attestate le visite di Andrea Corsini alla diocesi di Fiesole (1310, 1336, 1339)[10], quelle dei vescovi di Orvieto (1309, 1330, 1349, 1357)[11], un'ispezione alle chiese della Sabina (1343)[12], visite dei vescovi di Cortona (1356, 1360, 1375)[13]. Per l'Emilia si ha notizia di una visita compiuta a Modena da Aldobrandino d'Este (1352)[14], mentre limitata al capitolo di Udine è una ispezione del vescovo Guido *de Giusis* nel 1348[15]. Per le analogie con l'istituto visitale, infine, meritano di essere segnalate le ampie *inquisitiones* sul clero della diocesi di Torino condotte da Giovanni da Rivalta tra 1378 e 1387[16].

Diocesi dell'Italia centrale risultano frequentemente controllate anche nel Quattrocento: oltre ad una visita indetta da Matteo Diamanti nella diocesi di Pistoia nel 1417[17], attestazioni di documentazione degli anni 1431, 1449, 1451 e 1468 arricchiscono il quadro già sorprendentemente abbondante per la diocesi

[9] C. Meek, *Del Carretto Enrico*, in *DBI*, 36, Roma 1992, pp. 404-408.

[10] C. de la Roncière, *L'Eglise en Italie*, cit., in particolare pp. 735-738.

[11] M. Sensi, *Sinodi e visite pastorali*, cit., pp. 353-360.

[12] E. Petrucci, *Vescovi e cura d'anime nel Lazio (sec. XIII-XV)*, in G. De Sandre Gasparini - A. Rigon - F. Trolese - G.M. Varanini (edd), *Vescovi e diocesi*, cit., II, pp. 429-546, p. 509.

[13] D. Bornstein, *Priests and Villagers in the Diocese of Cortona*, in «Ricerche storiche», XXVII, 1997, pp. 93-106 e dello stesso autore, *Parish Priests in Late Medieval Cortona: The Urban and Rural Clergy*, in *Preti nel Medioevo* (Quaderni di storia religiosa, 4), Verona 1997 pp. 165-193.

[14] G. Andenna, *Este, Aldobrandino d'*, in *DBI*, 43, Roma 1993, pp. 301-303.

[15] Segnalata da F. De Vitt, *Una visita pastorale del 1497 in Carnia*, in «Memorie storiche forogiuliesi», LXV, 1985, pp. 63-94.

[16] G.G. Merlo, *Vita di chierici nel Trecento: inchieste nella diocesi di Torino*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXII, 1975, pp. 181-210.

[17] A. Pacini, *Visita pastorale del vicario del vescovo Matteo Diamanti-1417*, in «Bullettino Storico Pistoiese», XCIII, 1991, pp. 121-132.

di Cortona[18], mentre alla seconda metà del secolo risalgono altre tracce di ispezioni a Città di Castello (1465, 1489)[19]. Per quanto riguarda l'Italia settentrionale, mentre per una visita compiuta da Gerardo Landriani a Lodi nel 1421-22 non si va oltre la rapida segnalazione[20], si conservano verbali di visite ordinate dallo stesso vescovo e condotte nei territori alpini della diocesi di Como (1444, 1445), ispezionati con una certa frequenza anche dai suoi successori (1449, 1452, 1459, 1470, 1490)[21].

Mentre continua la pubblicazione di stralci di atti della visita pastorale condotta alle pievi milanesi da Gabriele Sforza tra il 1454 ed il 1455[22], indagini sul governo della diocesi ambrosiana

[18] D. BORNSTEIN, *Priests and villagers*, cit., p. 96, e dello stesso autore, *Parish Priests*, cit., p. 188, a integrazione di N. MEONI, *Visite pastorali a Cortona nel Quattrocento*, in «Annuario dell'Accademia Etrusca di Cortona», XXII, 1985-86, pp. 111-200.

[19] M. SENSI, *Sinodi e visite pastorali*, cit., p. 345.

[20] L. SAMARATI, *I vescovi di Lodi*, Milano 1964, pp. 165-168, p. 167.

[21] E. CANOBBIO, *Preti nelle visite pastorali in alta Lombardia alla metà del XV secolo (Como, 1444-1445)*, in *Preti nel medioevo*, cit., pp. 221-255, pp. 222 e 245-246

[22] Ad eccezione, infatti, delle ispezioni alla cattedrale milanese, alla pieve di Dairago, alle chiese di Abbiategrasso e Vimercate, edite nel profilo tracciato da C. MARCORA, *Frate Gabriele Sforza arcivescovo di Milano (1454-1457)*, in «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», I, 1954, pp. 236-331, stralci di verbali di questa visita continuano a trovare collocazione su pubblicazioni a carattere locale: C. MARCORA, *Fonti per la storia della pieve di Valtravaglia*, in «Rivista della Società Storica Varesina», IV, 1955, pp. 36-39; dello stesso autore, *Fonti per la storia della pieve di Oggiono*, Milano 1956, pp. 32-37; nonché, *Fonti per la storia delle pievi di Besozzo (Brebbia), Leggiuno, Angera, Arcisate*, in «Rivista della Società Storica Varesina», V, 1956, pp. 51-54, 88-89, 116-122; A. BORGHI, *La pieve di Lecco nella prima visita arcivescovile del 1455*, in «Terzo Ponte», VI, 1969; dello stesso autore, *Chiesa e società nel territorio di Lecco alla metà del Quattrocento nelle relazioni dell'arcivescovo Sforza*, in «Archivi di Lecco», IV, 1-3, pp. 51-58, 352-360; C. MARCORA, *La visita pastorale a Gallarate del 3 agosto 1455*, in «Rassegna Gallaratese di Storia e d'Arte», LXXXVI, 1963, pp. 115-121; G. COLOMBO - G. FIGINI, *La visita pastorale dell'arcivescovo Gabriele Sforza alla pieve di Appiano*, in «Aplanum», I, 1982, pp. 11-26 ; G. COLOMBO, *La visita pastorale di C. Gabriele Sforza a Cannobio (1455)*, in «Verbanus», XIV, 1993, pp. 111-123.

hanno arricchito il quadro delle ispezioni di Stefano Nardini e di Guidantonio Arcimboldi[23]; ai confini meridionali del ducato milanese sono attestate inoltre iniziative visitali di Ascanio Sforza nella diocesi pavese (1490, 1498)[24] e di Giacomo Botta nelle pievi tortonesi (1493)[25].

Per la Liguria, ancora, devono essere ricordate le ispezioni condotte ad Albenga durante l'episcopato di Leonardo Marchese (1476-1513)[26], mentre per il Veneto pare immutato l'ampio quadro bibliografico delineato in tempi recenti da Giuseppina De Sandre Gasparini[27]. Solo rapide segnalazioni, infine, informano su visite intraprese in Carnia nella seconda metà del secolo (1468, 1478, 1484, 1488, 1489)[28].

[23] G. CHITTOLINI, *Alcune note sui documenti delle visite pastorali degli arcivescovi Nardini e Arcimboldi*, in «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», IX, 1995, pp. 37-48.

[24] M. PELLEGRINI, *Chiesa cittadina e governo ecclesiastico a Pavia nel tardo Quattrocento*, in «Studi e fonti di storia lombarda. Quaderni milanesi», X, 1990, pp. 44-119, in particolare pp. 57 e 63.

[25] P. PAOLETTI, *Una visita pastorale di fine Quattrocento*, in *Castrum Novum terra magna et opulenta. Miscellanea di studi su Castelnuovo*, I, Castelnuovo Scrivia, 1992, pp. 39-64.

[26] L.L. CALZAMIGLIA, *Un vescovo albenganese: Leonardo marchese (1476-1513)*, in «Rivista Ingauna e Intemelia», NS, XLI, 1986, pp. 7-11.

[27] G. DE SANDRE GASPARINI, *La valutazione dei dati: qualche osservazione metodologica (area veneta, secolo XV)*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quadeno 34), Bologna 1993, pp. 323-334. Nell'ambito dell'edizione di atti visitali, è d'obbligo però segnalare la recentissima iniziativa dell'Archivio della diocesi di Verona, che ha dato alle stampe i verbali delle visite compiute dal vescovo Ermolao Barbaro: S. TONOLLI (ed), *Ermolao Barbaro. Visitationum Liber diocesis Veronensis. Trascrizione del Registro I delle Visite Pastorali dell'Archivio Storico della Curia Diocesana di Verona*, Verona 1998 (Studi e documenti di storia e liturgia, XIII). Sulla fonte, già nota e più volte impiegata per lo studio delle istituzioni ecclesiastiche veronesi, cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *Vescovi e vicari nelle visite pastorali del Tre - Quattrocento veneto*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGONI - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi*, cit., I, pp. 569-600, in particolare pp. 587-589 e G. DE SANDRE GASPARINI, *La valutazione dei dati*, cit., p. 331.

[28] F. DE VITT, *Una visita pastorale*, cit., pp. 64-65.

2. *L'istituto visitale*

2.1. Visite pastorali e riforme

Con qualche eccezione, costituita da indagini orientate soprattutto a dare rilievo agli elementi di continuità con la normativa e la prassi visitale post-tridentina da un lato[29], e a specifici caratteri istituzionali in ambito locale dall'altro, alla ricchezza di questo quadro non ha sempre fatto riscontro una più articolata riflessione sull'operatività dell'istituto quale strumento di governo della Chiesa medievale.

A questo proposito, la cronologia delle visite suggerisce in primo luogo una verifica del grado di consonanza tra le preoccupazioni riconoscibili nei verbali e i dettami delle grandi assisi conciliari medievali, in ordine non tanto – o non solo – alle disposizioni specificamente inerenti alla visita episcopale[30],

[29] Mi riferisco in particolare alla pluriennale riflessione di Angelo Turchini: per quanto riguarda le visite medievali cfr. A. TURCHINI, *Per la storia religiosa del '400 italiano. Visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centro-settentrionale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 265-290, ma anche, *Una fonte per la storia della cultura materiale nel XV e XVI secolo: le visite pastorali*, in «Quaderni storici», XI, 1976, 31, pp. 299-309. Numerosi elementi utili a ridimensionare la novità tridentina in merito all'istituto visitale anche in altri lavori dello stesso studioso: A. TURCHINI, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa. Grado 9-13 settembre 1991*, Roma 1995, pp. 133-158; dello stesso autore inoltre, *La nascita del sacerdozio come professione*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 225-256, in particolare pp. 225-234; *I «questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese*, in «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», X, 1996, pp. 71-120, e ancora *La visita come strumento di governo del territorio*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, pp. 335-382, specialmente pp. 362-365 e 371-375.

[30] La costituzione 12 del IV Laternanese (1215) istituì visitatori per le singole abbazie, ed investì i vescovi dell'obbligo di impegnarsi nella riforma dei monasteri soggetti: *Conciliorum Oecomenicorum Decreta (COD)*, ed. G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, consulenza di H. JEDIN, edizione bilingue, Bologna 1991, p. 241. Il decreto XV

bensì a quegli aspetti della *societas christiana* che di volta in volta i padri conciliari individuarono come oggetto di interventi normativi.

Fondamentali per la riorganizzazione pastorale duecentesca furono i decreti del IV Lateranense, che imperniarono la *cura animarum* sulla predicazione e sull'amministrazione dei sacramenti, definendo minuziosamente requisiti culturali e morali di quel clero parrocchiale sul quale tale onere ricadeva. Molto è stato scritto sulla centralità di quest'ideale di vita sacerdotale nella progressiva definizione dell'identità del clero curato, come pure sulla fortuna che esso conobbe almeno fino al concilio di Trento[31], mentre più limitata è stata la verifica della ricezione

del concilio di Vienne (1311-1312) si soffermò dettagliatamente sulla visita che l'ordinario diocesano avrebbe dovuto compiere annualmente presso i monasteri femminili, compresi quelli esenti, come pure sull'obbligatorietà della visita vescovile agli enti assistenziali (*ibidem*, pp. 373 ss.): per quest'ultima costituzione cfr. ora il contributo di M. Garbellotti in questo volume. Nel corso della sessione XV dell'assise di Basilea, infine, si prescrisse l'indizione almeno annuale del sinodo, laddove non esisteva la consuetudine di celebrarlo due volte l'anno, specificandone dettagliatamente i contenuti; si rinnovò l'istituzione dei testimoni sinodali, incaricati di visitare per un anno la diocesi e di segnalare al vescovo quanto reputato degno di riforma; si ribadì infine l'obbligo dell'ordinario di indagare personalmente sulle mancanze dei fedeli e di punire con severità i trasgressori delle leggi canoniche. Per il testo del decreto, cfr. *ibidem*, p. 473, mentre per la rivitalizzazione dell'antico istituto dei *testes synodales*, cfr. ora A. TURCHINI, *La visita come strumento di governo,* cit., in particolare alle pp. 362-265. Frequentemente, inoltre, nei decreti conciliari le prescrizioni sulla visita pastorale furono integrate da rigorosi richiami alla modestia del seguito dei visitatori e alla moderazione nell'esazione della *procuratio: ibidem,* p. 213 (1179), p. 250 (1215), p. 327 (1274).

[31] Si veda per tutti G. PICASSO, *«Cura animarum» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981) (Italia Sacra, 35-36), I-II, Roma 1984, I, pp. 65-80; M. MACCARRONE, *«Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio Lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII*, *ibidem*, pp. 81-195; A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio,* cit., soprattutto alle pp. 226-232, nonché le considerazioni di A. D'ADDARIO, *Il problema «de vita et moribus clericorum» nella diocesi di Firenze. Legislazione canonica e civile e iniziative spontanee fra XIV e XVI secolo*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore di p. Ilarino da Milano*, I-II, Roma 1979, II, pp. 383-414, p. 386.

e dell'interpretazione della normativa conciliare nelle costituzioni sinodali e, soprattutto, nella documentazione di visita.

Verbali di ispezioni condotte in pieno Duecento sembrano indicare che, mentre le modalità di predicazione non rientravano nelle preoccupazioni dei visitatori[32], l'accertamento della cultura del clero *super diviniis officiis et ecclesiasticiis sacramentis* non era raro, anche se compiuto attraverso richieste che non implicavano alcuna forma di concettualizzazione, oppure reso di fatto inefficace dalla mancanza di provvedimenti esecutivi. Talora, d'altro canto, non mancano neppure attestazioni del tentativo di rendere incisiva l'azione del visitatore, investendo l'*élite* del clero locale – i pievani – della responsabilità di accertare l'esecuzione di ordini e decreti, anche in materia di preparazione culturale del clero.

In questa prospettiva assume un certo rilievo l'ispezione condotta nel 1237 alla pieve piacentina di Olubra, frammento superstite di una più ampia visita intrapresa dal vescovo Egidio, che coniugò il controllo dello stato patrimoniale dell'ente con la verifica dello zelo pastorale del clero curato (cui dettò norme minuziose inerenti la celebrazione dell'ufficio), e che si preoccupò di dare continuità ai propri interventi imponendo all'arciprete l'obbligo della visita trimestrale alle chiese filiali per valutare la condotta dei cappellani e la vita spirituale delle comunità[33]. Per quanto riguarda lo scorcio del medioevo italiano, invece, resta sostanzialmente da approfondire l'impiego dell'istituto visitale quale veicolo delle istanze riformatrici vivacemente presenti a tutti i livelli della cristianità quattrocentesca[34].

[32] Per questo aspetto, come per l'attenzione prestata alle conoscenze religiose dei laici, gli interessi dei visitatori italiani nel Duecento divergono sensibilmente dalle contemporanee visite inglesi e francesi, sulle quali cfr. Z. ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., I, pp. 493-539, 522 ss.

[33] Cfr. G. ANDENNA, *Egidio*, cit. Due secoli più tardi, in Valtellina e in Valchiavenna, i vicari del vescovo di Como Gerardo Landriani affidarono ai titolari di alcune pievane la responsabilità di verificare i progressi compiuti nella amministrazione dei sacramenti da parte di alcuni suffraganei, la cui impreparazione culturale era emersa con grande evidenza nel corso dell'esame personale: E. CANOBBIO, *Preti nelle visite pastorali*, cit., pp. 232-233.

[34] Aspetto invece ben presente in esemplari indagini su diocesi dell'Europa centro settentrionale: cfr. L. BINZ, *La vie religieuse et la réforme ecclesiastique*

Spunti interessanti sembrano provenire in primo luogo dalla politica di riforma intrapresa da Eugenio IV: l'attività di visita dei vescovi della prima metà del Quattrocento, in particolare, attende ancora di essere più puntualmente confrontata col quadro, peraltro ancora frammentario, degli interventi attuati dal pontefice in ordine alla formazione e alla residenza del clero, alla riforma dei regolari, al patrimonio di chierici e chiese[35].

L'altro polo di indagine, invece, può essere costituito dal movimento conciliare, ed in particolare dagli ampi decreti promulgati dall'assise di Basilea relativamente alla corretta gestione delle mense capitolari, al decoro della liturgia, alla moralità del clero, e la cui esecuzione fu esplicitamente affidata, già è stato ricordato, all'autorità episcopale[36].

Sembrano incoraggiare in tal direzione, ad esempio, recenti ricerche condotte sulla Chiesa ambrosiana: la partecipazione al concilio di Basilea, in particolare, risulta accomunare un folto gruppo di ecclesiastici di spicco del ducato milanese, perlopiù vescovi di diocesi del dominio, la cui azione pastorale – alla quale non fu estraneo l'impiego della visita pastorale – parrebbe sovente improntata all'esigenza di applicare la teoria conciliare sulla più ampia scala del territorio diocesano[37].

Naturalmente, lo scarso rilievo accordato agli aspetti disciplinari da altre ispezioni maturate alla metà del Quattrocento

dans la diocese de Geneve pendent le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450), I, Geneve 1973; F. Rapp, *Réformes et réformation à Strasbourg. Eglise et societé dans la diocèse de Strasbourg (1450-1525),* Paris 1974.

[35] Sulla politica di riforma del Condulmer si veda la recente sintesi di D. Hay, *Eugenio IV, papa,* in *DBI*, 43, 1993, pp. 496-502, ma anche, per i provvedimenti specificamente finalizzati ad incentivare la residenza del clero presso le chiese collegiate, A. Turchini, *Per la storia religiosa,* cit., p. 284.

[36] *COD*, pp. 473-490.

[37] Mi riferisco in particolare alle ricerche di Cristina Belloni sulle istituzioni ecclesiastiche del Ducato di Milano colte attraverso la biografia di Francesco della Croce, vicario generale a più riprese nelle diocesi di Milano e Como: cfr. C. Belloni, *Francesco della Croce. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano 1995, pp. 21, 104-106 e 118-123 e, della stessa, *Governare una diocesi: l'episcopato comasco durante il vicariato di Francesco della Croce (1437-1440)* in «Periodico della Società Storica Comense», LVI, 1994, pp. 101-138.

nella stessa area deve indurre ad una certa cautela nella generalizzazione del nesso tra visita ed impegno riformatore: d'altro canto, a mitigare l'impressione di sbrigatività sovente riconosciuto a talune ispezioni episcopali, o a spiegare l'evidente parzialità di interessi dei visitatori, valga l'ovvia considerazione che la visita pastorale non costituiva l'esclusivo strumento del governo episcopale. Sarebbe interessante disporre, quindi, di più capillari indagini sull'organizzazione delle curie episcopali quali centri dell'amministrazione diocesana, sui settori e i modi di intervento dei tribunali vescovili, sull'efficacia dei provvedimenti disciplinari adottati da vescovi e vicari per porre freno a situazioni irregolari ed abusi da parte di chierici e laici.

Nell'arcidiocesi milanese, in effetti, tra 1435-1442 e 1444-1448 sono attestati almeno tredici interventi compiuti dal vicario generale Francesco della Croce contro infrazioni commesse da regolari e secolari, in materia di moralità e di amministrazione del culto, cui vanno aggiunti almeno tre provvedimenti legislativi inerenti le stesse materie[38]; trent'anni più tardi, ancora, l'esercizio della giurisdizione *ratione personae* motivò l'azione del vicario Romano Barni nei confronti di ecclesiastici variamente accusati di falsificazione, di scarsa moralità, di inadempienze e di negligenze nell'esercizio della cura d'anime, come pure interventi relativi al governo di monasteri femminili, alla gestione di mense capitolari, alla celebrazione di uffici divini[39].

Altrove, invece, l'attenzione per l'esercizio della cura d'anime assunse forme meno occasionali. Soprattutto in aree caratterizzate dall'intensa circolazione di preti forestieri, in particolare, meritano attenzione quelle iniziative vescovili finalizzate a controllare, attraverso il sistematico accertamento dei titoli di ordinazione, la folta schiera dei preti non beneficiati, costretti alla continua mobilità dall'esigenza di trovare una fonte di reddito: un clero spesso sradicato, che costituiva un vero e proprio serbatoio di vicari, cappellani, coadiutori per quei titolari di benefici curati che intendevano eludere l'onere della residenza.

[38] C. Belloni, *Francesco della Croce*, cit., pp. 104-106 e 118-123.

[39] B. Mariani, *L'attività della curia arcivescovile milanese e l'amministrazione diocesana attraverso l'operato del vicario generale Romano Barni (1474-1477)*, in «Società e storia», XIV, 1991, pp. 769-811, pp. 797-800.

In questa prospettiva di controllo puntuale ed organico si collocano, appunto, provvedimenti adottati da vescovi dell'area veneta e trentina: dalla revisione dei titoli del clero veronese ordinata dal Barbaro (1454) all'obbligo dell'autorizzazione vescovile per preti forestieri della diocesi feltrina (1474), dalle registrazioni dei permessi di assenza concessi a parroci padovani introdotti da Pietro Marcello all'inizio del Quattrocento[40], sino alla sistematica registrazione delle generalità di preti e frati ammessi ad esercitare il ministero nella diocesi di Trento, inaugurata da Johannes Hinderbach nel 1478, verosimilmente per integrare una insufficiente revisione dei titoli compiuta durante una precedente visita pastorale[41].

2.2. Visite pastorali e territorio

Per il periodo tra Tre e Quattrocento, una valutazione più attenta delle specificità delle singole ispezioni visitali (biografie degli esecutori, modalità di visita ...) può costituire anche un elemento utile a valutare il rilievo dell'autorità episcopale vescovile in un periodo nel quale invece si sono tradizionalmente ravvisati i segni della sua crisi, sotto la spinta di fattori connaturati alle dinamiche delle istituzioni civili (lotte di fazione) ed ecclesiastiche (affermazione della *plenitudo potestatis* e sforzi centralizzatori del papato con progressivo assorbimento delle prerogative vescovili, scisma d'Occidente ed adesione degli episcopi alle diverse obbedienze)[42].

[40] E divenuti strumento di controllo continuativo col Barozzi: cfr. A. RIGON, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988, pp. 226-229.

[41] D. RANDO, *«Religiosi ac presbyteri vagabundi». Vescovi e disciplina clericale dai registri delle ammissioni nella diocesi di Trento (1478-1493),* in A. PARAVICINI BAGLIANI - V. PASCHE (edd), *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà* (Italia Sacra, 53), Roma 1995, pp. 151-207; in particolare pp. 178-179 (per i precedenti nelle diocesi di Verona e di Feltre) e pp. 182-183 (per il richiamo alla visita pastorale, indetta nel 1457).

[42] Sul periodo avignonese come momento più favorevole alla costruzione della monarchia papale cfr. il fondamentale saggio di G.G. MERLO, *Dal papato avignonese ai grandi scismi: crisi delle istituzioni?* in *Il Medioevo. I quadri generali* (La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea, direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, I), Torino 1988, pp. 453-475 e la discus-

Con la cautela imposta dalla valutazione dei singoli casi, è probabilmente riconoscibile nella perdurante vitalità dell'istituto visitale un segno della tenuta dell'autorità vescovile almeno su scala locale, se non di un processo di rafforzamento della giurisdizione episcopale nell'ambito della chiesa diocesana. Possono essere quindi considerate spie di queste dinamiche la puntuale esazione dei diritti di visita, nella quale tuttavia non necessariamente si risolve l'ispezione[43], la frequente stigmatizzazione nei decreti conciliari del ricco corteggio vescovile – evidentemente funzionale ad avvalorare l'immagine di un potere solido e capillarmente presente –, talora la redazione di elenchi di parrocchie e chiese dipendenti con la puntuale memoria dei diritti vescovili su ciascuna e con la specifica affermazione, caso per caso, del diritto del vescovo alla visita e alla *procuratio*[44].

Nel quadro delle implicazioni politiche delle ispezioni visitali pre-tridentine occorrerebbe non trascurare anche la loro ricaduta sull'organizzazione e sul governo 'civile' del territorio, soprattutto laddove distretti più o meno vasti andavano coordinandosi attorno a nuclei di potere rilevanti (comuni, signorie cittadine, stati regionali).

In un quadro estremamente frammentario emerge ad esempio il complesso intreccio di interessi sotteso all'ampia ispezione condotta in Sardegna nel 1263 dall'arcivescovo pisano Federico Visconti, autore di una suggestiva e dettagliata relazione sul viaggio[45].

sione di A. RIGON, *Vescovi e monachesimo*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi*, cit., I, pp. 149-181.

[43] Si veda l'esempio delle visite due e trecentesche nella diocesi di Orvieto, nel corso delle quali i vescovi – oltre a provvedere all'esazione della *procuratio* – non tralasciarono l'amministrazione della cresima, talora il conferimento degli ordini minori, la *visitatio rerum* e, nel 1357, il ristabilimento della disciplina e della vita comunitaria presso le chiese collegiate: M. SENSI, *Sinodi e visite pastorali*, cit., pp. 359-360.

[44] Per la diocesi abruzzese di Penne un esempio di tale documentazione è presentato da L. PELLEGRINI, *Vescovi e ordini*, cit., p. 208.

[45] P. TOLA, *Codex diplomaticus Sardiniae* (Historiae Patriae Monumenta, X), I, Torino 1861 pp. 380-383; R. TURTAS, *Alle origini delle visite pastorali in Sardegna*, in *Edificare evangelizzando. Prima Visita pastorale di mons. Sal-*

La visita, da inquadrare nell'ambito di un episcopato caratterizzato da un forte impegno pastorale[46], fu indetta infatti pochi anni dopo la conquista del giudicato di Cagliari da parte di Pisa (1257), e fu preceduta dalla richiesta della conferma papale di quei diritti di primazia e legazia apostolica che di fatto costituivano anche l'unica legittimazione alla politica isolana del Comune. Le implicazioni politiche del viaggio sono evidenti nel preciso riferimento del Visconti all'intervento del podestà, degli anziani e del Comune cittadino, che avevano richiesto la spedizione: una spedizione nel corso della quale il vescovo non mancò di esercitare con pienezza le proprie pre-rogative nei confronti dei vescovi suffraganei dell'isola e dei fedeli[47], toccando, dopo il giudicato di Cagliari, la Gallura – feudo della stessa famiglia dei Visconti –, il giudicato di Oristano – formalmente indipendente ma sottoposto a pressioni da parte di Genova e di Pisa –, il Logudoro, ove l'egemonia pisana era contrastata dalla folta presenza di famiglie genovesi.

Nel Trecento, e in tutt'altro contesto istituzionale, una convergenza di fondo tra l'affermazione dell'autorità episcopale attraverso la visita e il coordinarsi di corpi territoriali sotto un governo signorile è ravvisabile nelle ispezioni di Ildobrandino Conti, vescovo di Padova. Nelle visite condotte dal Conti alla metà del sec. XIV anche in aree esenti dalla giurisdizione episcopale (quali la pieve di Cinto, dipendente dal capitolo veneziano), l'esigenza di correzione e di riforma del clero fu infatti

vatore Isgrò alla Chiesa turritana (1985-1986), Cagliari 1989, pp. 9-20, p. 10; E. CRISTIANI, *I diritti di primazia e legazia in Sardegna degli arcivescovi pisani al tempo di Federico Visconti (1254-1277)*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (secc. IX-XIII)*, Atti del II Convegno di storia della chiesa in Italia (Roma, 5-9 settembre 1961) (Italia Sacra, 5), Padova 1964; M. RONZANI, *«Figli del comune» o fuoriusciti ? Gli arcivescovi di Pisa di fronte alla città-stato fra la fine del Duecento e il 1406*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi*, cit., II, pp. 773-835, specialmente pp. 773-776.

[46] Sul quale, con riferimento anche all'attività sinodale e visitale, cfr. almeno D. LUCCIARDI, *Federico Visconti arcivescovo di Pisa*, in «Bollettino storico pisano», I, 1932, pp. 7-48 e *ibidem*, II, 1933, pp. 7-37, ma anche Z. ZAFARANA, *Cura pastorale,* cit., pp. 498 ss.

[47] Nella diocesi di S. Lucia, ad esempio, il Visconti provvide alla conferma del nuovo vescovo, mentre ad Ottana si pronunciò in merito ad alcune cause matrimoniali: P. TOLA, *Codex diplomaticus*, cit., p. 383.

parte – sia pure di rilievo – di un orientamento più ampio, finalizzato a rendere visibile il ruolo dell'ordinario in una diocesi costellata di autonomie: in sostanziale accordo, dunque, con la politica egemonica sul contado contemporaneamente perseguita dalla signoria carrarese[48].

Per il Quattrocento, ancora, occorrerebbe verificare queste ipotesi per le aree di confine, in particolare per quei territori il cui inserimento in organismi politici più ampi aveva dovuto tener conto delle radicate tradizioni autonomistiche delle comunità. È questo il caso della fascia alpina della diocesi di Como, annessa al ducato visconteo (e successivamente sforzesco) con il riconoscimento di ampi spazi di autonomia amministrativa, giurisdizionale, fiscale[49], a sostegno di un lealismo che dalla documentazione appare comunque precario, indebolito dalla vitalità di famiglie signorili, dall'iniziativa di vivaci comunità all'occorrenza in grado di coordinarsi in federazioni, dalla costante minaccia espansiva di Venezia e della Confederazione Svizzera.

Ebbene, a partire almeno dagli anni '40 del Quattrocento, ed in misura assai più accentuata rispetto alle pievi di pianura, furono appunto questi territori – in particolare Valtellina e Valchiavenna – a destare l'attenzione dei vescovi di Como, tutti in primo luogo fedeli esecutori dei mandati ducali nel territorio lariano. Con ogni probabilità, cioè, l'ispezione vescovile di queste zone di particolare rilevanza strategica e in delicati rapporti con Milano costituiva anche un'occasione per verificare personalmente quanto riferito dagli officiali ducali dislocati sul territorio in merito alla devozione dei sudditi, oltre che, naturalmente, per accertare l'idoneità del clero, l'intensità della vita religiosa, le condizioni della proprietà ecclesiastica, le non sempre facili relazioni tra i fedeli e i parroci.

48 G. De Sandre Gasparini, *Vescovi e vicari*, cit., p. 577.

49 G. Chittolini, *Principe e comunità alpine in area lombarda alla fine del Medioevo*, in E. Martinengo (ed), *Le Alpi per l'Europa. Una proposta politica. Economia, territorio e società. Istituzioni politica e società. Contributi presentati al secondo convegno «Le Alpi e l'Europa» (Lugano, 14-16 marzo 1985)*, Milano 1988, pp. 291-235, ora anche dello stesso autore, *Città, comunità e feudi negli stati dell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV-XVI)*, Milano 1996, pp. 127-144.

3. *La scrittura*

3.1. Scritture disperse

Nelle recenti edizioni di verbali visitali spazio non trascurabile è stato accordato alla forma della fonte, anzitutto con una forte sottolineatura della frequente disomogeneità e della frammentazione del materiale di visita tanto che, almeno per il medioevo padano, sia ha l'impressione che 'blocchi' visitali compiuti e assai curati anche dal punto di vista formale (come i verbali ferraresi del 1435[50] o quelli pavesi del 1460[51]) costituiscano l'eccezione ad una norma di documentazione fortemente dispersa tra archivi diocesani, biblioteche e parrocchie.

Il caso più noto è certamente quello della diocesi ambrosiana. Per Milano, infatti, la serie di visite compiute dagli arcivescovi e dai loro vicari potrà essere ricostruita prendendo le mosse dai verbali delle ispezioni condotte tra il 1454 e il 1493 e disordinatamente rilegati, come è noto, nel primo volume della *Miscellanea di diverse Città e pievi*, sez. X del fondo *Visite Pastorali* conservato presso l'Archivio Diocesano, ma dovrà tener conto anche – e soprattutto – dell'abbondante documentazione prodotta dai notai della curia arcivescovile, rintracciabile nello sterminato fondo *Notarile* conservato presso il locale Archivio di Stato. Incoraggianti in tal senso paiono sondaggi effettuati sulle filze del cancelliere di curia Gian Pietro Ciocca, che hanno permesso di arricchire il quadro delle visite di Stefano Nardini e di Guidantonio Arcimboldi[52] a suo tempo tratteggiato dal Magistretti[53].

[50] G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, III, Brescia 1969.

[51] X. TOSCANI, *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV. In appendice: Atti della visita pastorale di Amicus de Fossulanis alla città e diocesi nel 1460*, Milano 1969.

[52] G. CHITTOLINI, *Alcune note,* cit., p. 46.

[53] M. MAGISTRETTI, *Visite pastorali del sec. XV nella diocesi di Milano*, in «Ambrosius. Rivista di spiritualità ambrosiana», XXXI, 1955, 5, pp. 196-214. Sull'organizzazione del fondo *Visite pastorali* dell'Archivio della Curia arcivescovile di Milano, cfr. inoltre A. PALESTRA, *Le visite pastorali di Milano (1423-1859)* (Monumenta Italiae Ecclesiastica. Visitationes, 1), Firenze - Ro-

Ancora più complessa appare la situazione della diocesi comasca, ove le attestazioni delle visite compiute da tutti gli ordinari succedutisi nella seconda metà del secolo risultano disperse non solo tra le carte dei notai della curia vescovile (conservate presso l'Archivio di Stato), alcuni volumi di investiture della mensa vescovile e due raccolte di atti notarili inerenti patrimoni di chiese e monasteri[54], ma anche presso archivi parrocchiali[55].

Il caso tortonese, invece, pare suggerire come non possano essere trascurate le serie di visite post-tridentine: con verbali cronologicamente posteriori, infatti, sono stati rilegati atti di ispezioni a chiese cittadine e pievi della diocesi compiute tra il 1493 e il 1505 da Giacomo Botta e Domenico De Zazi[56].

3.2. La costruzione del testo

Alcuni contributi sui verbali medievali, ancora, non hanno mancato di mettere in risalto l'iniziativa del verbalizzatore del materiale visitale, generalmente un professionista scelto tra i notai pubblici della città e abilitato dal vescovo con specifica investitura a redigere *in publicam formam* tutte le scritture afferenti al governo diocesano: dall'attività del tribunale vescovile all'amministrazione del patrimonio della mensa episco-

ma 1971 e dello stesso, *Visite pastorali alle pievi milanesi (1423-1856)* (Monumenta Ecclesiastica. Visitationes, 2), Firenze 1977, I e *ibidem* (Monumenta Medilanensis Ecclesiae. Visitationes), Milano 1984, II.

54 E. CANOBBIO, *Preti nelle visite pastorali*, cit., *passim*.

55 Frammenti di visite quattrocentesche sono conservate presso alcune parrocchie valtellinesi: cfr. G. ANTONIOLI (ed), *Archivi storici ecclesiastici di Grosio - Grosotto - Mazzo*, Sondrio 1990, p. 18.

56 P. PAOLETTI, *Indagine archivistica e schedatura: il caso di Tortona*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali*, cit., pp. 415-431. Le differenti forme di organizzazione archivistica di atti visitali sono ora schematizzate in C. NUBOLA - P. PAOLETTI, *Eidon: una banca dati per le visite pastorali italiane*, in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastoali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940)* (Annali dell'istituto storico italogermanico in Trento. Quaderno 49), Bologna 1998, pp. 25-42, in particolare pp. 25-28.

pale, dalla provvista beneficiaria fino, appunto, all'attività pastorale[57].

Lettura e confronto tra verbali visitali offrono sovente tracce degli interventi del notaio nell'organizzazione del materiale raccolto al momento dell'ispezione: volontaria omissione di dati (sintetizzati nella 'classica' e sbrigativa formula *et super multis aliis*)[58], rimandi a verbali cronologicamente anteriori rispetto ai quali il visitatore non ha riscontrato mutamenti sensibili[59], richiami ad allegati, accorpamento di risposte secondo sezioni tematiche[60] rinviano con immediatezza a fasi di rielaborazione successive all'atto ispettivo, senza che però sia possibile distinguere l'iniziativa dell'estensore ed eventuali

[57] G. CHITTOLINI, *Alcune note*, cit., pp. 38-39. Sul notariato attivo presso le curie vescovili italiane cfr. soprattutto l'ampia sintesi di G. CHITTOLINI, *«Episcopalis curie notarius». Cenni sui notai di curie vescovili nell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, pp. 221-232, premessa metodologica di ricerche su specifiche figure di rogatari impiegati presso la curia milanese: C. BELLONI, *Francesco della Croce*, pp. 78-83; M. LUNARI, *«De mandato domini archiepiscopi in hanc publicam formam redigi, tradidi et scripsi». Notai di curia e organizzazione notarile nella diocesi di Milano (secolo XV)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLIX, 1995, pp. 486-508.

[58] L'intenzionale selezione dei dati da parte del responsabile della documentazione visitale non dovette essere rara neppure in età moderna: si veda l'omissione di «molte altre cose che sarebbe noioso trascrivere» da parte del notaio che redasse i verbali della visita di Ludovico Madruzzo, segnalata da C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993, p. 63.

[59] Soprattutto nel caso di un esame degli arredi della chiesa dall'esito sostanzialmente invariato rispetto alle precedenti ispezioni, i verbali delle visite di Francesco dal Legname alla città e alla diocesi di Ferrara rimandano esplicitamente e puntualmente alle ispezioni precedenti *ut in libris antiquis*: cfr. E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, *passim*.

[60] È questo il caso dei verbali delle visite alla diocesi di Milano intrapresa da Gabriele Sforza, sui quali si veda *supra*, nota 22, costituiti dalle risposte a un questionario articolato in undici punti, che nei verbali risultano generalmente accorpati in due sezioni, relative rispettivamente all'esame delle strutture materiali e degli arredi («super primo secundo tertio usque in fine octavi») e all'assetto beneficiario nonché all'amministrazione del patrimonio dell'ente («super octavo usque in fine»).

apporti di modelli documentari generati da una specifica tradizione cancelleresca[61].

Un esempio è offerto nuovamente dalle ispezioni degli arcivescovi milanesi quattrocenteschi, sulla cui schematicità e ripetitività si può sostanzialmente concordare. Risulta invece arduo stabilire in che misura l'impronta notarile di questi verbali dipenda da motivi contingenti (quale la necessità di rinviare alla conclusione della visita l'organica sistemazione di sintetiche annotazioni) piuttosto che da un taglio fortemente amministrativo dell'indagine oppure, ancora, dall'uso di organizzare il materiale visitale secondo una forma standard, magari ricalcando omologa documentazione anteriore o ricorrendo a scritture non afferenti alla visita per supplire ad omissioni o lacune nel materiale raccolto.

Una caratteristica di questi verbali è la ricchezza di informazioni in merito all'identità del clero incardinato presso le chiese visitate, all'articolazione dei capitoli canonicali, ai titoli di possesso e al valore dei singoli benefici: informazioni, anzi, generalmente corroborate dall'inserzione nel testo di inventari redatti *in loco* e presentati dagli stessi ecclesiastici esaminati. Fino a che punto, tuttavia, questi verbali riflettono un controllo di natura esclusivamente giuridico-amministrativa, con aspetti di ispezione d'ufficio[62]? Quale – eventualmente – il successivo ricorso all'archivio della curia arcivescovile, dove atti comprovanti titoli e diritti su benefici ecclesiastici dovevano essere ordinatamente e sistematicamente registrati in serie specifiche, di cui la documentazione notarile superstite offre qualche traccia[63]?

Non sembra possibile, quindi, separare l'impiego di verbali visitali da un'indagine sull'ambiente della loro produzione: quin-

[61] G. De Sandre Gasparini, *La valutazione dei dati*, cit., p. 331.

[62] Secondo la definizione, largamente applicata a visite pastorali pre-tridentine, di X. Toscani, *Aspetti di vita religiosa*, cit., p. 19.

[63] Come i *registra beneficiorum* attestati nella seconda metà del secolo, conservati presso la curia ed impiegati correntemente, ad esempio per provare la natura giuridica di enti ecclesiastici al centro di cause dibattute presso il vicario arcivescovile: cfr. M.C. Ferrari, *Il vicario arcivescovile Giovan Battista Ferri e la curia milanese alla fine del Quattrocento*, in «Nuova Rivista Storica», LXXX, 1996, II, pp. 339-364, p. 360.

di, più ampiamente, sulle curie episcopali quali centri di governo scritto, sulla loro articolazione in uffici, sulla produzione e sulla circolazione di particolari tipologie di scritture[64], oltre che, naturalmente, su quella documentazione che può offrire utili riscontri alle informazioni offerte dalla fonte[65].

3.3. Questionari e verbale

Una costante nell'edizione di materiale documentario o nella presentazione dell'attività visitale dei vescovi pre-tridentini è costituita, infine, dall'individuazione del questionario impiegato dai visitatori nell'esame delle strutture materiali e del clero ed, eventualmente, nell'escussione dei testimoni. La frammentarietà dei materiali preparatori, la scarsità di manuali per visitatori, la mancanza di prescrizioni sulla redazione e sulla tenuta delle scritture afferenti alla visita rendono tuttavia assai arduo riconoscerne i modelli ispiratori, come pure costruire «stemmi» ai quali apparentare gli esempi già noti[66].

Per alcune aree (diocesi venete, Emilia) una preziosa chiave interpretativa delle preoccupazioni dei visitatori è offerta dalle costituzioni sinodali: laddove sono attestati, sia pure con una frequenza generalmente più blanda di quanto richiesto dalla normativa conciliare[67], i sinodi costituiscono sovente – con la focalizzazione di carenze ed abusi – il momento preliminare all'intervento di vescovi e vicari e, di conseguenza, la fase di 'gestazione' dello schema di visita[68].

64 Sul rapporto tra documentazione e governo diocesano cfr. i recenti contributi di R. BRENTANO, *A New World*, cit., pp. 118 ss., e D. RANDO, *«Religiosi ac presbiteri vagabundi»*, cit., specialmente pp. 192-202.

65 M. CIPRIANI, *Per lo studio della visita pastorale alla diocesi di Verona (1454-1460): note su alcune fonti integrative*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali*, cit., pp. 335-346.

66 Secondo procedimenti che hanno condotto a esiti soddisfacenti soprattutto per quanto riguarda il modello borromaico, sulla cui costruzione si veda almeno A. TURCHINI, *I «questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo*, cit.

67 G. DE SANDRE GASPARINI, *La valutazione dei dati*, cit., pp. 325-326.

68 Per il rafforzamento di questo «system synodal» nei territori dell'impero carolingio, attraverso prescrizioni regie della visita regolare delle diocesi, cfr.

Per altri questionari è stato possibile identificare se non il primo modello ispiratore, almeno una certa consonanza con temi ben presenti nella coeva riflessione canonistica[69]; altrove, ancora, la circolazione di personalità che dell'attività visitale sembrano aver fatto una sorta di specializzazione può essere all'origine della diffusione di un formulario di visita in un ambito più ampio di quello di origine[70].

Si tratta però ancora di casi tutto sommato rari: per buona parte dei questionari visitali noti, infatti, ci si deve limitare a prendere atto della circolazione, talora nella stessa area ed anche in un arco cronologicamente esiguo, di una pluralità di schemi di indagine (si pensi ai quattro questionari utilizzati per le visite pastorali alle pievi milanesi nell'arco di circa un quarantennio)[71] senza che sia possibile ricondurre le costanti o le

N. COULET, *Les visites pastorales*, Brepols Turnhout 1977, pp. 21-23. Rilevante, in particolare, è l'osservazione sul legame tra visita ed istituto sinodale, ben evidente nel formulario di visita di REGINONE DI PRÜM, il cui titolo *Libri ... de synodalibus causis* indica come il vescovo non compisse personalmente le ispezioni, ma vagliasse le informazioni raccolte da ausiliari in occasione di un sinodo indetto al termine della visita.

[69] È il caso, ben noto, dell'influenza esercitata del *Liber visitationum* del giurista padovano Gian Francesco Pavini sullo schema visitale del Barozzi, sul quale cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *La valutazione dei dati*, cit., p. 326.

[70] Un esempio è offerto dall'intensa attività visitale di Diotisalvi da Foligno, vicario a Ferrara (ed autore di parte delle ispezioni indette da Francesco dal Legname tra 1447 e 1450) e successivamente a Padova. In particolare, le visite condotte nella diocesi veneta per conto del vescovo Fantino Dandolo mostrano alcune affinità con quelle ferraresi, non solo per la spiccata attenzione per la riforma del clero (che fu peraltro tra i motivi ispiratori dell'episcopato del Dandolo), ma anche per aspetti secondari degli interrogatori, come le informazioni quantitative sulla popolazione: cfr. A. RIGON, *Clero e città*, cit., pp. 232-244, P. GIOS, *Aspetti di vita religiosa e sociale a Padova durante l'episcopato di Fantino Dandolo (1448-1459)*, in G.B.F. TIROLESE (ed), *Riforma della Chiesa, cultura, spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443). Padova, Venezia, Treviso, 19-24 settembre 1982*, Cesena 1984, pp. 161-204; dello stesso autore, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento. Le visite pastorali dei vescovi di Padova*, in «Civis. Studi e testi», XVI, 1992, suppl. 8; G. DE SANDRE GASPARINI, *Vescovi e vicari*, cit., pp. 584-587 e della stessa autrice, *La valutazione dei dati*, cit., p. 329.

[71] C. MARCORA, *Frate Gabriele Sforza*, cit., pp. 297-299; dello stesso autore, *Carlo da Forlì arcivescovo di Milano (1457-1460)*, in «Memorie storiche della

peculiarità ad interventi normativi o a precisi modelli documentari.

In alcuni casi, tuttavia, mi sembra che l'analisi di alcune visite medievali abbia snaturato – sopravvalutandolo – il significato del questionario: che, come risultato di una riflessione a priori sul dover essere di istituzioni e di pratiche religiose[72], è un sussidio suscettibile di un impiego elastico, in relazione alla sensibilità e agli obiettivi del visitatore. In altri termini, cioè, non è raro che un'ispezione vescovile sia stata considerata soprattutto alla luce del formulario di visita, con un'operazione di automatica applicazione al verbale delle preoccupazioni evidenti nella griglia di inchiesta.

Tale divario tra questionario e verbale di visita è ben esemplificato dall'ispezione condotta tra 1434 e 1435 nella diocesi di Ferrara dal vescovo Giovanni Tavelli da Tossignano, che probabilmente elaborò anche i ventisei *capitula super quae interrogabantur parochi*, premessi ai verbali delle ispezioni[73]. In questo formulario l'attenzione del visitatore è richiamata in primo luogo sulle modalità di amministrazione dei sacramenti, sulla conservazione dell'eucarestia e degli oli sacri, sull'offerta e sulla qualità del servizio religioso; a tre domande sulle strutture materiali e sugli arredi della chiesa segue quindi una sezione piuttosto ampia relativa alla moralità dei parrocchiani (quattro domande) e dello stesso responsabile della parrocchia (due capitoli); ben undici domande, infine, richiamano l'attenzione del visitatore sul patrimonio dell'ente e sulle modalità della sua amministrazione. Solo sporadicamente, però, questa varietà di interessi è riconoscibile nella registrazione degli interrogatori: viene con-

diocesi di Milano», II, 1955, pp. 235-333, pp. 319- 320, nonché, *Due fratelli arcivescovi di Milano: il cardinale Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)*, in «Memorie storiche della diocesi ambrosiana», 4, 1957, pp. 288-467.

[72] Oltre alla già citata bibliografia di Giuseppina De Sandre Gasparini e di Angelo Turchini, sui problemi metodologici posti dalla valutazione dei questionari visitali si veda almeno P. BURCKE, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, 41, pp. 540-554; A. PROSPERI, *Presentazione* a D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como. Agno, XVI-XIX sec.*, Comano 1989, p. 11.

[73] G. FERRARESI, *Il beato Giovanni*, cit., pp. 89-91.

densata in un giudizio di merito la preparazione culturale dell'ecclesiastico, di cui peraltro si ha cura di precisare il titolo di possesso del beneficio, pressoché assenti i riferimenti all'amministrazione dei sacramenti, il verbale visitale si diffonde invece sugli aspetti materiali della visita e sugli elementi emersi in ordine alla gestione del patrimonio ecclesiastico. Solo dagli ordini è possibile inferire le valutazioni del visitatore su abusi e comportamenti irregolari: ma la registrazione pare talora affrettata e molto sommaria, e i provvedimenti non sempre adeguati alle carenze riscontrate.

Un analogo *gap* tra 'programma' e verbale di visita è evidente anche nella documentazione delle visite di S. Antonino, la cui schematicità pare contrastare con le minuziose prescrizioni «de quibus sunt fiende inquisitiones in visitationibus ad diversos status» contenute nella *Summa moralis*[74]: cionostante, sulla scorta delle «multa interrogationes» appena accennate dal loro estensore, i verbali di visita del Pierozzi sono spesso indicati come esemplare attestazione della forte attenzione dell'arcivescovo per le condizioni del clero e la vita religiosa dei fedeli[75].

Naturalmente non si intende qui ridurre le implicazioni pastorali di queste ispezioni (il Tavelli celebra messe e predica; il Pierozzi indugia sugli aspetti patrimoniali delle chiese solo dopo le ricordate «interrogationes» relative presumibilmente alla idoneità del clero e alle condizioni dei fedeli): ciò che prevale nei verbali, però, è la verifica delle condizioni materiali e patrimoniali delle chiese, peraltro premessa indispensabile ad una effettiva presenza del prete in cura d'anime presso il proprio gregge[76]. In altre parole, come il questionario non riflette necessariamente l'effettiva gradualità di preoccupazioni del visitatore, il verbale visitale non sempre dà conto in misura esaustiva degli atti compiuti dal visitatore e dei suoi interessi. D'altro canto, però, mi sembra che la frequenza con la quale certe

[74] ANTONINUS, *Summa moralis*, Venetiis 1471, *pars* III, tit. XX.

[75] Per tutti si veda il giudizio di E. ROTELLI, *La visita pastorale di S. Antonino a Firenze e dei vescovi suffraganei a Pistoia e Fiesole*, in «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», IX, 1995, pp. 81-91.

[76] A. TURCHINI, *Una fonte per la storia,* cit., p. 300, e dello stesso autore, *Per la storia religiosa*, cit., p. 281.

domande – e soprattutto le relative risposte – ricorrono nel esoconto della visita, costituisca una spia assai indicativa delle più pressanti preoccupazioni del visitatore e, quindi, degli obiettivi primari dell'ispezione. Per l'aderenza alla prassi delle ispezioni, quindi, paiono molto significative anche le recenti iniziative che danno conto dell'efficacia e dell'operatività dei questionari di visita, deducendoli dagli stessi verbali: iniziative ovviamente ancora più preziose qualora suppliscano alla carenza di formulari di interrogazioni[77].

4. *Verbali medievali e informatica: un esempio di schedatura*

4.1. L'immissione dei dati

È sembrato utile sottolineare la complessità formale della documentazione visitale medievale in quanto problemi di tale natura sono preliminari a qualsiasi esperienza di trattamento informatico della fonte, come indicato da recenti esperienze italiane[78] che però non hanno riguardato atti anteriori al Cinquecento[79].

[77] Cfr. il questionario di 95 domande impiegato da Giacomo Botta nella visita condotta nel 1493 a pievi della diocesi di Tortona, e ricostruito da P. PAOLETTI, *Una visita pastorale di fine Quattrocento,* cit., come pure i due questionari estrapolati dai verbali delle ispezioni intraprese nella diocesi di Vicenza da Marino Contarini (1452-1453) e da Antonio Severini da Fabriano (1461-1463): R. ZIRONDA, *Aspetti del clero secolare e regolare della chiesa vicentina dal 1404 al 1563*, in F. BARBIERI - P. PRETO (edd), *Storia di Vicenza. L'età della Repubblica Veneta (1404-1797)*, III/1, Vicenza 1989, pp. 157-177 e pp. 178-179.

[78] Sulle quali cfr. C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati*, cit.

[79] In consonanza, del resto, con quanto accaduto oltralpe, dove, a mia conoscenza, l'unico modello di trattamento informatico di visite medievali è costituito dalle ricerche sulla diocesi di Rodez condotte da Nicole Lemaitre: oltre al contributo in questo volume cfr. N. LEMAITRE, *Visites pastorales sous logiciel*, in «Histoire moderne et contemporaine et informatique», 8, 1986, pp. 7-36; della stessa autrice *Le traitement des objets dans les visites pastorales des Xve et XVI siecles*, in «Memoire vive. Bulletin de l'association française pour l'histoire et l'informatique», 3, 1990; della stessa autrice si veda inoltre, *Le Rouergue flamboyant. Clergé et paroisses du diocése de Rodez (1417-1563)*, Paris 1988.

Quella che segue intende appunto essere una esemplificazione delle possibilità offerte dall'applicazione a visite medievali di un sistema informatico basato su strutture relazionali – lo stesso impiegato dal gruppo di lavoro dell'ISIG per l'allestimento della Banca dati delle visite pastorali trentine[80].

Questo sistema è costituito da un modulo di acquisizione dei dati articolato in 281 campi (in relazione alle differenti tipologie di enti ecclesiastici: chiese, capitoli, monasteri e conventi, confraternite, ospedali, etc.,), compilati qualora l'informazione risulti presente nel verbale di visita e corrispondenti a quelli che il gruppo di lavoro ha identificato come gli interessi dei visitatori più frequenti nei verbali visitali dal medioevo all'età contemporanea.

La base della mia schedatura è costituita dai verbali di ispezioni compiute nella diocesi di Como tra il 1444 e il 1445 su mandato del vescovo Gerardo Landriani[81], e della visita condotta da Francesco dal Legname alla città e alla diocesi di Ferrara tra il 1447 e il 1450[82]: visite pressoché contemporanee, dunque, ma condotte secondo criteri differenti – verosimilmente in relazione a orientamenti pastorali difformi – e, per questo, particolarmente adatte per saggiare con una certa ampiezza possibilità e limiti del sistema informatico. Questa scelta, inoltre, è stata dettata anche dalla necessità di lavorare su materiale sufficientemente consistente da garantire la rappresentatività dell'elaborazione dei dati, ma non così ampio da richiedere una selezione della documentazione sulla quale operare[83].

[80] Sull'informatizzazione del fondo delle visite pastorali trentine si veda C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati*, cit., in particolare C. NUBOLA, *La banca dati delle visite pastorali alla diocesi di Trento. Introduzione*, pp. 65-81. Sul *software* adottato per la Banca dati trentina, cioè Paradox for Windows 7.0, particolarmente adatto alla gestione dei più diffusi *databases* relazionali, cfr. E. CANOBBIO, *Criteri di elaborazione dei dati*, *ibidem*, pp. 181-252, p. 191.

[81] La fonte, tuttora inedita, è già stata da me impiegata per uno studio sul clero secolare dei territori alpini della diocesi di Como: cfr. E. CANOBBIO, *Preti nelle visite pastorali*, cit.

[82] E ben nota grazie all'edizione di E. PEVERADA, *La visita pastorale*, cit.

[83] Nella recentissima esperienza di repertoriazione informatizzata del fondo di atti visitali dell'Archivio Diocesano di Trento la consistenza del materiale visitale ha reso necessaria una schedatura 'a macchia di leopardo': cfr.

I verbali comaschi, infatti, contengono l'esame di circa ottanta ecclesiastici, dei quali una sessantina investiti a vario titolo di responsabilità inerenti alla *cura animarum* presso tutte le collegiate e buona parte delle curate nelle pievi del lago, in Valchiavenna e in Valtellina; la documentazione ferrarese, invece, riguarda enti ecclesiastici della città e delle diocesi, con una notevole ampiezza tipologica, che include anche chiese e cappelle dipendenti dal capitolo cittadino e dal clero regolare, case di religiosi esenti dalla giurisdizione episcopale, enti assistenziali e confraternite responsabili della loro gestione.

Controllo cronologico[84] e rilevazione delle variazioni semantiche e lessicali hanno costituito la fase preliminare alla schedatura, nella quale la lettura del testo originale delle due visite ha evidenziato anche differenti modalità di organizzazione della documentazione. Mentre il verbale comasco, allo stato di minuta notarile, si risolve infatti nella schematica registrazione degli ampi interrogatori e dei decreti, la documentazione ferrarese appare il prodotto della sistemazione del materiale visitale in un *corpus* organico e ricco di puntuali rimandi: al *liber visitacionum antiquarum* – ovvero ai verbali delle visite del predecessore Giovanni Tavelli da Tossignano –, a istromenti notarili anteriori ed utili ad attestare diritti di enti visitati, a provvedimenti adottati successivamente alle ispezioni del 1447-1450 o di visite posteriori. Per la visita ferrarese, quindi si è stabilito di operare solo sul materiale datato tra il 1447 e il 1450, estendendo però la schedatura anche alle informazioni fornite da quei documenti 'sussidiari' (inventari ed ordini) che, inframezzati ai verbali, ne costituiscono una parte integrante.

Per la visita di Francesco dal Legname, ancora, si è posto il problema dell'individuazione e della corretta codificazione di quelle preoccupazioni evidentemente manifestate dai visitatori nel corso delle ispezioni, ma registrate in modo sintetico o con formule così generiche da risultare quasi stereotipe. Un primo

C. Nubola - P. Paoletti, *Eidon*, cit., pp. 31-32 e C. Nubola, *La banca dati*, cit., pp. 74-76.

[84] In particolare, per la cronologia della visita ferrarese, si è tenuto conto delle correzioni opportunamente apportate dal curatore dell'edizione: E. Peverada, *La visita pastorale*, cit., p. 4.

caso riguarda l'attenzione per le strutture materiali e le condizioni degli edifici sacri, che parrebbe del tutto omessa nelle ispezioni alle chiese cittadine, mentre in realtà l'informazione è verbalizzata rapidamente, rimandando per i dettagli all'ispezione alla parrocchia di S. Croce[85] con la quale si apre la visita alle chiese della città di Ferrara. Poiché l'informazione sull'interesse dei visitatori per questo particolare aspetto degli edifici sacri (in particolare per le modalità di conservazione dell'eucarestia) è presente nel verbale, sia pure con un rimando interno, è parso opportuno inserire il dato – quando si rimandava espressamente alle modalità di visita osservate a S. Croce – sotto la voce «tabernacolo», nella griglia di schedatura della fonte.

Un analogo criterio è stato seguito con frequenza ancora maggiore per il trattamento delle informazioni offerte dalla visita ferrarese in merito all'esame del personale ecclesiastico, sintetizzato nella formula *super interrogatoriis consuetis et necessariis*. La codificazione delle informazioni sottese in questa formula ripetitiva non è stata suggerita tanto dal successivo giudizio di merito (*bene*, *suficienter*), quanto dalle precisazioni che fanno seguito a risposte evidentemente considerate insoddisfacenti dai visitatori. Laddove l'esame ha un esito negativo, infatti, il verbalizzatore elenca le mancanze riscontrate, che sono sempre carenze culturali di varia gravità: gli interrogatori consueti e necessari sono, dunque, quelli relativi alla verifica della preparazione culturale del clero, per cui anche ove la formula non è accompagnata da precisi giudizi del visitatore, si è ritenuto opportuno segnalare l'interesse per le «qualità intellettuali» del clero.

Seguendo la stessa logica, infine, le preoccupazioni per lo «zelo pastorale» del clero sono state registrate anche nel caso di generiche domande poste ai laici in merito al loro pastore, poiché le denunce di inidoneità riguardano esclusivamente la sollecitudine nelle celebrazioni liturgiche e nell'amministrazione dei sacramenti.

[85] Il rinvio è espresso con la formula tipica «... dominus vicarius visitator ... diligenter visitavit, consideravit, et vidit in omnibus et per omnia prout supra in principio visitationis ecclesie Sancte Crucis in presenti ad c. 17 et ut infra etiam. Videlicet ...».

4.2. L'elaborazione dei dati

Il prodotto dell'immissione dei dati è dunque un archivio di 72 schede per la visita lariana, e di 164 schede per le ispezioni ferraresi, che successivamente sono state elaborate interrogando l'archivio sull'occorrenza dei singoli campi rispetto alla loro totalità. Nella logica del sistema ciò significa 'misurare', 'contare' la frequenza di una certa informazione, per fornirne una prima descrizione nei verbali di visita. Vale la pena sottolineare come questa descrizione sia prevalentemente ma non esclusivamente quantitativa, poiché verificare il tipo e la quantità di informazione offerta – o non offerta – dalla fonte rispetto alle voci della griglia di immissione dati può costituire un primo approccio agli aspetti ritenuti essenziali nella verbalizzazione delle ispezioni, ovvero alle preoccupazioni del visitatore.

L'elaborazione dei dati ha riguardato le tipologie di chiese in cura d'anime (pieve, parrocchiale, filiale-curata), oggetto della specifica attenzione dei visitatori in entrambe le visite (Tabb. 2-11), e i capitoli di chiese collegiate, ispezionate minuziosamente dai visitatori comaschi (Tab. 12). Per quanto riguarda le chiese curate, però, sono state escluse dall'elaborazione quelle voci la cui compilazione sarebbe risultata anacronistica per verbali anteriori al concilio di Trento. Non sono stati presi in considerazione, quindi, i registri parrocchiali e le scuole della dottrina cristiana, così come sono state omesse le sezioni relative alla vita politica della comunità ed alla presenza di associazioni cattoliche, inserite nella griglia messa a punto dal gruppo di lavoro dell'ISIG per le visite d'età contemporanea (Tab. 1).

Ho quindi stabilito di visualizzare i valori percentuali assunti in entrambe le visite dai singoli campi attraverso grafici comprendenti 'tutte' le voci impiegate nella griglia di immissione dei dati: i grafici permettono quindi di riconoscere con immediatezza gli aspetti trascurati dai visitatori, come pure di valutare comparativamente gli elementi presi in considerazione dalle due commissioni visitali.

Comune ad entrambe le visite, ad esempio, risulta una marcata attenzione per edifici sussidiari alla chiesa (Tab. 6: «Canonica», «Sacrestia»), per certi aspetti giuridici ed economici dell'ente (Tab. 7: «Beneficio», «Altri benefici e rendite», «Decime e tasse»,

«Legati e lasciti», «Registri e inventari»), per specifici aspetti della condizione del clero (Tab. 8: «Qualità intellettuali», «Zelo pastorale», «Moralità») e della condotta dei fedeli (Tab. 10: «Osservanza precetti», «Comportamenti sanzionati», «Morale economica»).

Peculiare alla visita Landriani è invece l'accentuata attenzione per la moralità del clero – soprattutto per quanto riguarda le frequentazioni femminili (Tab. 8: «Concubinato») – e per l'esercizio di taluni servizi religiosi («Altre cerimonie»). Di questi sacerdoti in cura d'anime, naturalmente, interessa verificare anche le condizioni economiche: con grande frequenza è possibile recuperare nei verbali informazioni sui benefici (Tab. 7), sulle usurpazioni delle proprietà ecclesiastica da parte di laici (Tab. 10: «Morale economica»), mentre già si è detto del forte rilievo accordato alla gestione delle mense capitolari (Tab. 12: «Mensa comune», «Prebende individuali»).

Meno dettagliata, rispetto a Ferrara è invece l'indagine della condotta dei laici, sondata con domande piuttosto generiche; né l'attenzione per l'osservanza del precetto pasquale (Tab. 10: «Osservanza precetti»), per i casi di concubinato, per le irregolarità matrimoniali (informazioni confluite nella Tab. 10: «Comportamenti sanzionati») sembra accompagnata, almeno nel verbale, da particolari cure pastorali (i campi relativi al cerimoniale di visita, Tab. 2, infatti, non sono stati compilati). Marginale, infine, risulta l'attenzione per le condizioni materiali degli edifici e degli arredi: e, a questo proposito, è verosimile porre in relazione qualche eccezione (Tab. 5: «Tabernacolo»; Tab. 6: «Canonica») con una spiccata preoccupazione per l'efficacia dei servizi religiosi assicurati da un clero effettivamente residente.

Questa scala di grandezze si rovescia, almeno in parte, per la visita ferrarese. In essa prevale l'attenzione per i laici, con un orientamento disciplinare – si vedano le percentuali riferite alla «Condotta dei fedeli» (Tab. 10) – e al contempo pastorale, come indicato dalla frequenza con cui sono compilati i campi relativi alla «Predicazione» e all'amministrazione della «Cresima» (Tab. 2). Funzionale alla vita religiosa delle popolazioni sembra possa essere considerata anche la spiccata preoccupazione per lo stato materiale degli edifici (Tabb. 4 e 5) e degli arredi (Tab. 5): per quanto riguarda i primi è assai ricorrente

la nomina o la conferma di massari (Tab. 7: «Fabbriceria») incaricati dell'esecuzione dei provvedimenti adottati in merito dai visitatori, mentre lo stato degli arredi sacri è quasi sempre verificato anche sulla scorta degli inventari redatti nel corso della visita del 1434 del vescovo Tavelli da Tossignano (Tab. 7: «Registri e inventari»).

Anche l'esame del clero residente, infine, sembra finalizzato ad accertare quegli aspetti direttamente connessi all'esercizio dei servizi religiosi (Tab. 8: «Qualità intellettuali», «Zelo pastorale») piuttosto che a evidenziare carenze sul versante della condotta personale (si veda, nella stessa tabella, l'occasionale ricorrenza del campi «Concubinato» e «Usura»).

Come valutare quindi l'impiego del calcolatore su atti visitali che, soprattutto per alcuni aspetti formali, porgono alla sensibilità del ricercatore problemi non completamente assimilabili a quelli posti da analoga documentazione post-tridentina?

Il limite maggiore mi sembra sia costituito dalla difficoltà di codificare analiticamente – 'punto per punto' – ogni sollecitazione, domanda, preoccupazione del visitatore, così come, per quanto riguarda le risposte, i campi della griglia descrittiva non sono stati sufficienti a rilevare e conservare la specificità di notizie relative ad una ricca gamma di elementi giuridico – istituzionali, di rapporti interpersonali, di comportamenti individuali e collettivi, di attitudini verso il sacro. È stato quindi necessario codificare particolari informazioni mediante un accorpamento a campi con qualche affinità: operazione comunque assai delicata, per nulla automatica, che ha sollecitato conoscenze di varia natura, soprattutto giuridico – istituzionali.

Validi criteri guida sono stati individuati nel questionario vedi Turchini e Montanari, di cui la griglia per l'immissione dei dati messa a punto dal gruppo di lavoro dell'ISIG è una diretta filiazione, e la cui operatività è già stata verificata su visite pre e post-tridentine[86]. Poiché tale griglia costituisce anche una

[86] Cfr. D. MONTANARI - A. TURCHINI, *Questionario per le visite pastorali in Italia: una proposta*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., pp. 193-241; e le sue prime applicazioni curate da G. GAMBA - D. MONTANARI, *Le visite pastorali della diocesi di Brescia nel XVI secolo*, in C.

versione ridotta del questionario italiano, tuttavia, si sono comunque imposte scelte ed opzioni in qualche misura riduttive rispetto alla ricchezza di interessi dei visitatori. Tali accorpamenti hanno riguardato soprattutto la voce «Comportamenti sanzionati» (Tab. 10), nella quale sono stati codificati dati attinenti alla morale sessuale, ad irregolarità matrimoniali, a comportamenti collettivi, ed i campi inerenti alle condizioni degli edifici (Tabb. 4 e 5), nei quali, ad esempio, è stata 'compressa' la ricchissima casistica di arredi sacri proposta dalla visita ferrarese.

Indubbiamente questa semplificazione può ripercuotersi su fasi successive dell'approfondimento, pregiudicando, ad esempio, il puntuale confronto tra verbali di visita e questionario, o celando all'attenzione del ricercatore interessi molto specifici, come quello – assai insistito nella visita comasca – per la registrazione sistematica dei canonici partecipanti agli uffici divini presso le chiese collegiate.

L'utilità del sistema mi sembra debba essere ricercata allora non nella possibilità di 'trovarvi tutto', ma nella opportunità di tradurre informazioni, anche generali, in grandezze confrontabili, suscettibili di orientare la riflessione interpretativa anche verso piste di ricerca.

Mi rifaccio ancora ai dati presentati. Il confronto quantitativo tra due visite pressoché contemporanee ha messo in luce profonde differenze tra lo sguardo del vescovo ferrarese e quello dei visitatori della diocesi di Como: diverso è l'oggetto primario delle loro indagini, differenti sono le modalità di approccio all'interlocutore, presumibilmente diverso il modo di interpretarne il vissuto.

Per quanto riguarda la visita lariana i valori numerici assunti da queste peculiarità e le relazioni tra le grandezze hanno quindi indotto a cercarne la spiegazione all'esterno della fonte. E un primo elemento di interpretazione sembra possa essere offerto dal confronto coi decreti del concilio di Basilea, cui Gerardo Landriani, allora vescovo a Lodi, aveva preso attivamente par-

NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati*, cit., pp. 169 ss. e da P. PAOLETTI, *Indagine archivistica*, cit., pp. 437-445.

te. In particolare, il *decretum de concubinariis* della sess. XX può offrire le coordinate per valutare la forte preoccupazione per le frequentazioni femminili dei preti in cura d'anime, mentre le prescrizioni della sessione XXI, finalizzate a correggere abusi nella partecipazione alle quotidiane distribuzioni e a garantire decoro e regolarità delle celebrazioni presso le chiese collegiate possono spiegare l'insistita attenzione per i collegi canonicali lariani[87].

Il confronto fra numeri, in tal modo, ha suggerito nuove prospettive di approfondimento sull'istituto visitale come veicolo di istanze riformatrici anche prima di Trento, sulle aree di penetrazione di tali motivi, sull'effettiva ricezione delle prescrizioni conciliari da parte di vescovi e di vicari.

[87] *COD*, pp. 485 e 490.

TAB. 1. *Modulo di immissione dati per le chiese*
(In corsivo i campi esclusi dall'elaborazione)

CERIMONIALE

Predicazione
Cresima
Ordinazione
Altre cerimonie

GEOGRAFIA E SOCIETÀ

Quadro geografico
Popolazione: dati, stime
Quadro economico
Quadro sociale
Registri battesimo
Registri matrimonio
Registri morte
Registri confessi - comunicati
Status animarum

EDIFICI SACRI - CONDIZIONI MATERIALI

Nel complesso
Pavimento
Coro
Sepolcri e tombe
Numero navate
Tetto

EDIFICI SACRI - ESAME DELL'ARREDO

Nel complesso
Tabernacolo
Fonte battesimale
Olii
Reliquie e reliquiari
Epigrafi
Confessionali
Organo
Biancheria
Suppellettili e paramenti
Libri liturgici
Immagini e arredi

ALTRI LUOGHI E EDIFICI

Campane e campanile
Cimitero
Canonica
Sacrestia
Edicole e croci
Ossario

STATO GIURIDICO-ECONOMICO

Giuspatronato
Beneficio
Altri benefici e rendite
Decime e tasse
Legati e lasciti
Oneri
Gestione amministrativa
Incorporato a clero regolare
Fabbriceria
Archivi
Registri e inventari

CULTURA E MORALITÀ DEL CLERO

Qualità intellettuali
Titolo di studio
Biblioteca
Zelo pastorale
Catechesi
Predicazione
Amministrazione sacramenti
Moralità
Concubinato
Usura
Blasfemia
Inimicizie
Altro

CULTO

Messe
Amministrazione sacramenti

Altre cerimonie
Feste religiose
Processioni e pellegrinaggi

CATECHESI - ISTRUZIONE

Predicazione
Catechesi
Scuole dottrina cristiana
Opere educative ecclesiastiche
Scuole

CONDOTTA FEDELI

Condotta fedeli
Osservanza precetti
Comportamenti sanzionati
Casi riservati
Controllo professioni
Morale economica

DEVIAZIONI

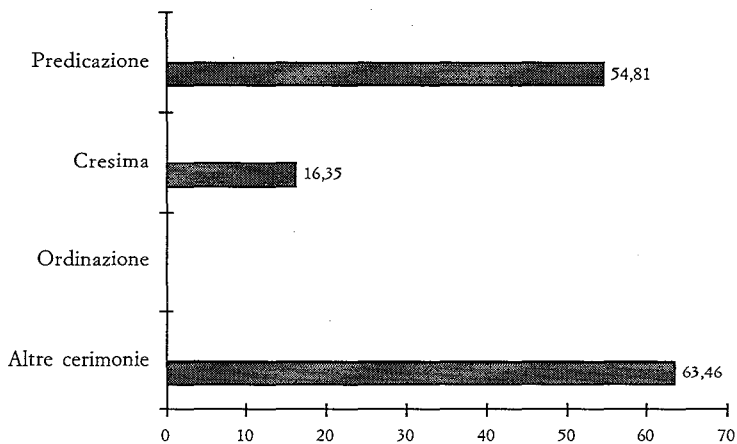
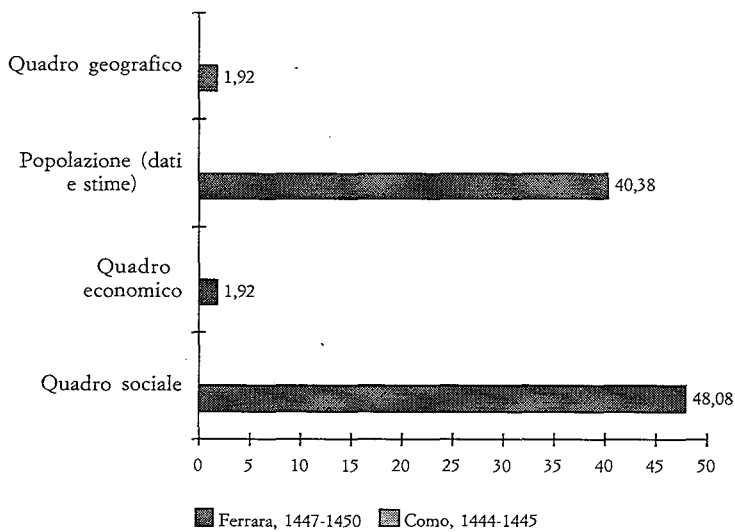
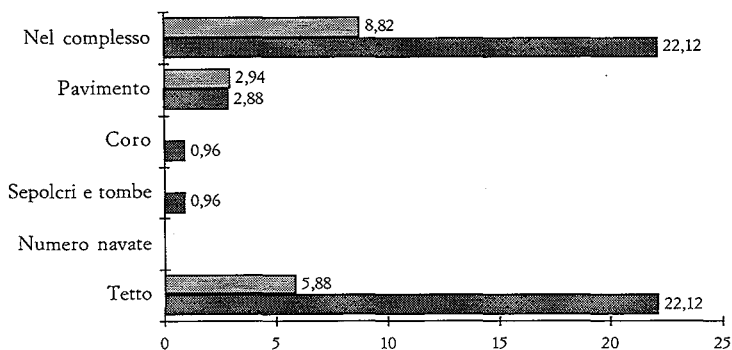
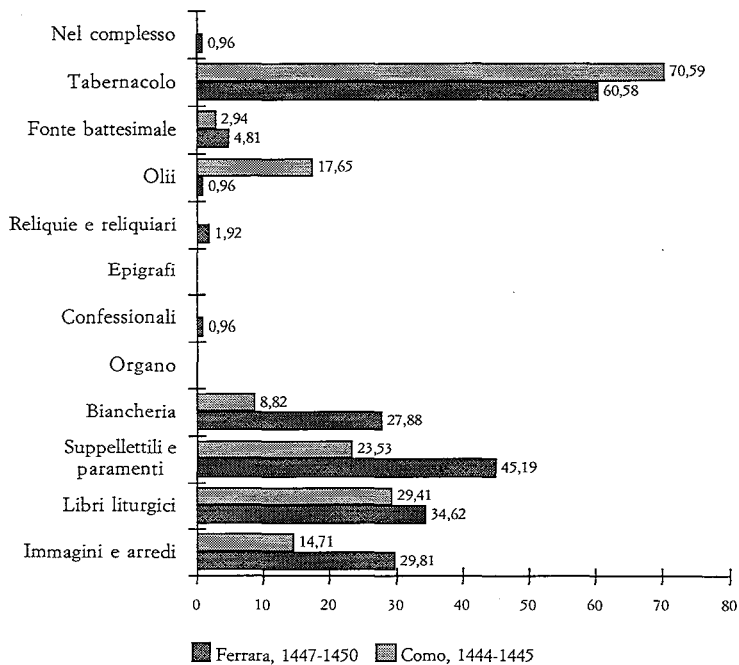
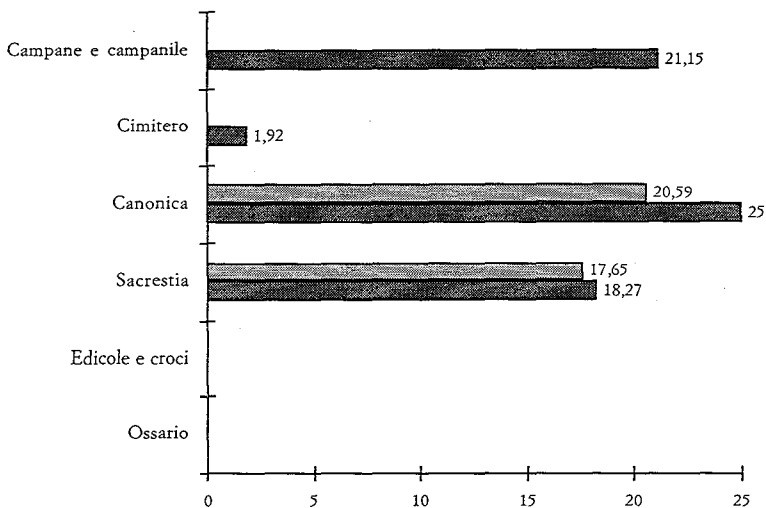
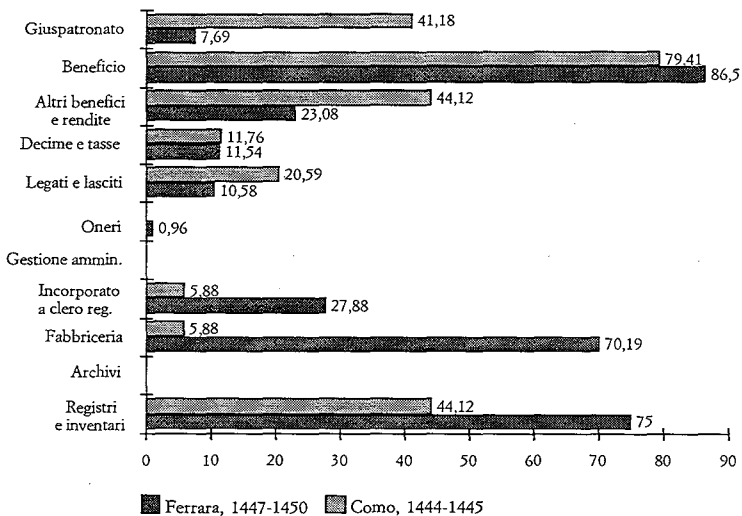
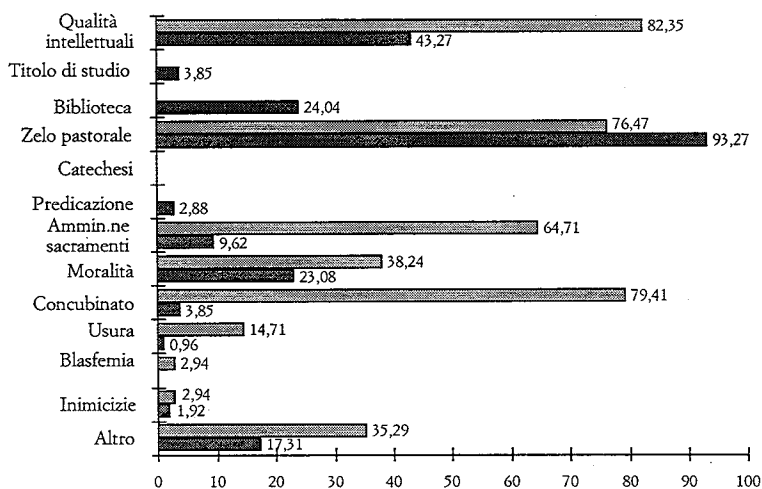
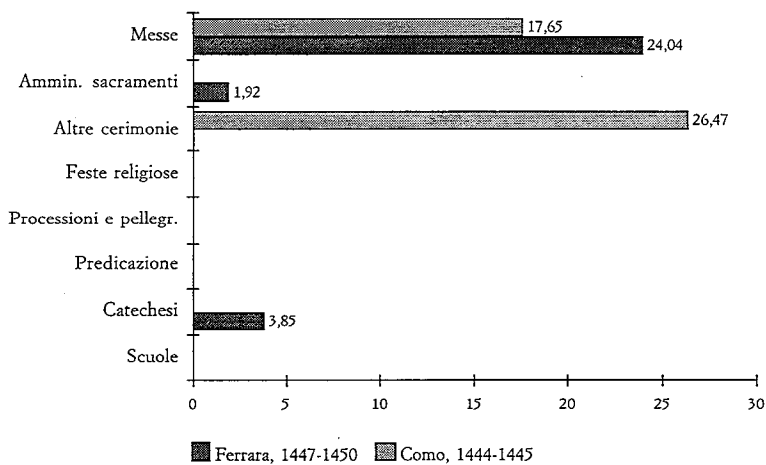
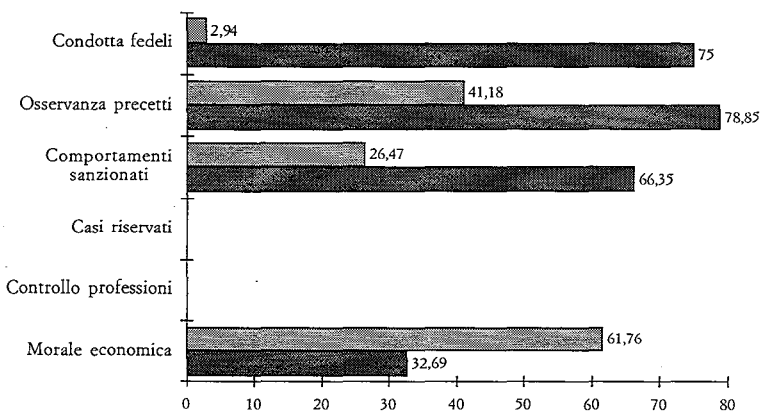
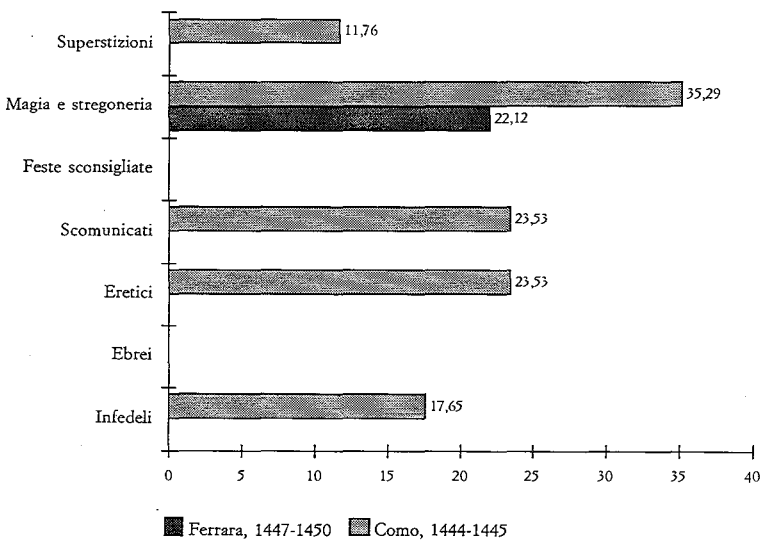
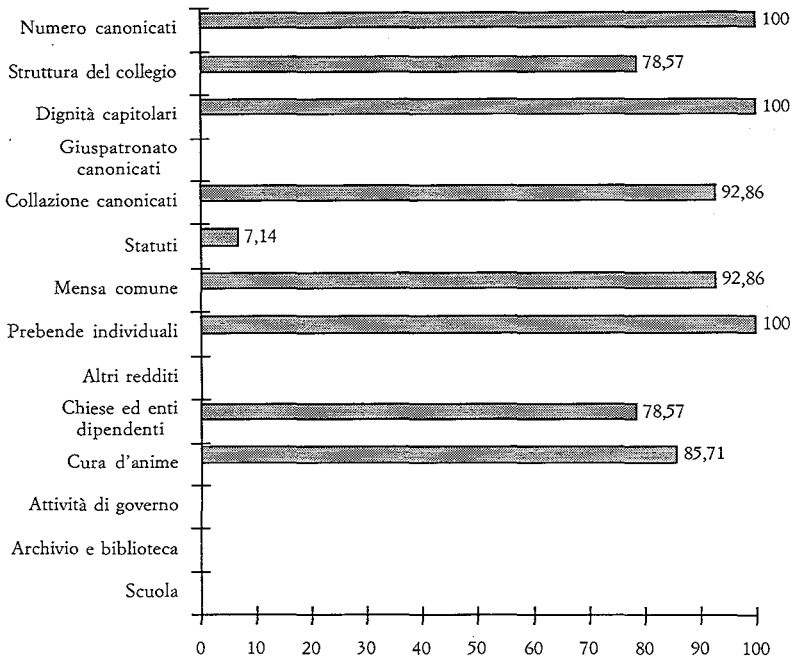
Superstizioni
Magia e stregoneria
Feste sconsigliate
Letture e libri sospetti

DISSIDENTI E NON CATTOLICI

Scomunicati
Eretici
Ebrei
Infedeli
Non battezzati, matrimoni e funerali civili
Manifestazioni ateismo

VITA POLITICA

Rapporti con autorità civile
Partiti, movimenti cattolici
Comportamenti elettorali
Attività socio-politica del clero

TAB. 2. *Cerimoniale*

TAB. 3. *Geografia e società*

TAB. 4. *Edifici sacri - condizioni materiali*

TAB. 5. *Edifici sacri - esame dell'arredo*

TAB. 6. *Altri luoghi e edifici*

TAB. 7. *Stato giuridico-economico*

TAB. 8. *Cultura e moralità del clero*

TAB. 9. *Culto, catechesi, istruzione*

TAB. 10. *Condotta dei fedeli*

TAB. 11. *Comportamenti sanzionati*

TAB. 12. *Capitoli canonicali (Como, 1444-45)*

Parte seconda

Uso delle fonti visite pastorali

L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessioni sull'esempio francese

di *Marc Venard*

Da più di mezzo secolo gli atti visitali sono considerati la fonte privilegiata della sociologia storico-religiosa. Ciò è dovuto al loro carattere formalizzato e esaustivo che permette un utilizzo seriale, perfino quantitativo. Non voglio insistere qui sulle riserve dettate dalla prudenza per quanto riguarda un simile utilizzo[1]. Vorrei tuttavia ricordare anzitutto alcuni aspetti di quest'istituto che gli storici non dovrebbero mai trascurare quando pubblicano o utilizzano i documenti delle visite:

- La visita pastorale è un atto d'autorità: essa è l'esercizio di un diritto così come di un dovere che assume forma di volta in volta diverse, a seconda del grado gerarchico del visitatore; si dovrà pertanto porre attenzione al protocollo di visita e al genere di rapporto che può instaurarsi tra il visitatore e i visitati (clero e parrocchiani).
- La visita pastorale corrisponde a una pratica amministrativa più o meno elaborata; è interessante confrontarla con procedure analoghe della società civile e politica.
- La visita pastorale rivela una determinata relazione con lo spazio; si seguiranno i vari itinerari dei visitatori e il diverso grado di attenzione che spesso essi riservano alla città rispetto alla campagna.
- Infine, nell'oggetto stesso della visita gli elementi sociali e religiosi sono intimamente mescolati tra loro. Si trova la

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi

[1] Su questo tema si veda il lavoro assai esaustivo di R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVIIe siècle*, Roma 1975, in particolare pp. 95-113.

parrocchia quale comunità di abitanti, con il ruolo ambivalente della fabbriceria (o l'assenza di fabbriceria); i riti di passaggio e le feste; le confraternite; le opere assistenziali, le scuole etc. Tutto questo è di estremo interesse, ma va letto, com'è ovvio, nell'ottica del visitatore.

In questa sede mi propongo da un lato di considerare i lavori più recenti che hanno utilizzato le visite pastorali in Francia; dall'altro di illustrare quanto appena detto attraverso due indagini puntuali riguardanti l'una la diocesi di Agen nel 1551, l'altra la diocesi di Sées nel 1700-1702.

1. *Lavori recenti che utilizzano le visite pastorali*

Si tratta di lavori pubblicati ormai da più di dieci anni. Un'importante tappa è stata raggiunta infatti negli anni 1985-1986 con la pubblicazione dell'ultimo volume del *Répertoire des visites pastorales de la France*[2] e con l'*Atlas de la réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, curato da Marie-Hélène e Michel Froeschlé-Chopard[3]. Negli stessi anni facevo anch'io un bilancio di questa impresa in un saggio che venne pubblicato poi in tedesco e in italiano[4].

In quest'ultimo decennio gli atti visitali hanno continuato ad alimentare importanti studi di storia religiosa, ritagliati generalmente nell'ambito diocesano. È il caso, ad esempio, della tesi di Nicole Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez 1417-1563*[5], la cui novità e il cui

[2] *Répertoire des visites pastorales de la France. 1ère série, anciens diocèses (jusqu'en 1790)*, 4 voll., Paris 1977-1985.

[3] M.-H. et M. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, Paris 1986.

[4] M. VENARD, *Die französischen Visitationsberichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in E.W. ZEEDEN - P.T. LANG (edd), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesen in Europa*, Tübingen 1984, pp. 36-75; M. VENARD, *Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1985 (1990²), pp. 13-55.

[5] N. LEMAITRE, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez 1417-1563*, Paris 1988.

pregio derivano principalmente da una serie molto bella di visite episcopali. Conservati in buone condizioni dal XV al XVII secolo (e anche successivamente), questi documenti consentono di superare la frattura esistente tra medioevo, Riforma ed età moderna. Quando il visitatore è il vescovo François d'Estaing (1504-1529), le visite sono eccezionalmente scrupolose e pastorali nel vero senso del termine. Da questi atti visitali poi, l'autrice ha ricavato, con l'aiuto dell'informatica, una serie di carte della diocesi che danno un'idea chiara della situazione dei vari luoghi, ma a partire dalle quali cerca di evidenziare, senza grande successo, le differenze regionali.

Si tratta all'incirca dello stesso arco di tempo considerato da Pierrette Paravy per il Delfinato. La sua tesi dal titolo *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et déviants (vers 1340 vers 1530)*, è stata discussa nel 1988, ma solo nel 1993 è stata pubblicata[6]. Essa riguarda in realtà solo due delle diocesi del Delfinato, Embrun e Grenoble. Ma per quest'ultima l'autrice utilizza una delle più belle serie di visite conservate. Si tratta quasi sempre di visite coscienziose e minuziose, compiute dai vescovi in persona. Si nota perciò un forte contrasto tra le informazioni che l'autrice ha sulla vita religiosa del popolo di questa diocesi (che comprendeva anche un decanato della Savoia) e le scarse notizie che si hanno della vicina diocesi di Embrun, dove tutti gli atti visitali sono andati perduti. Questo, paradossalmente, non impedisce all'autrice di ritenere, sulla scorta delle fonti indirette o figurative, che l'azione pastorale dei vescovi e dei religiosi ebbe la medesima efficacia nella diocesi di Embrun e in quella di Grenoble. Per quanto riguarda i metodi di utilizzo dei documenti della visita, il libro di Pierrette Paravy è estremamente classico: gli atti visitali del XV secolo, si sa, consentono di seguire passo passo la ricostruzione delle chiese e delle comunità locali.

Queste due tesi hanno confermato l'idea che emergeva dai primi capitoli della mia stessa tesi. Benché essa risalga ormai al lontano 1977, la si può ricordare qui poiché solocon la sua pubblicazione nel 1993, essa è diventata facilmente accessibile

[6] P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Evêques, fidèles et déviants*, 2 voll., Rome 1993.

al pubblico[7]. Alcune visite del XV e dell'inizio del XVI secolo mostravano, ad un confronto con gli statuti sinodali, una Chiesa in piena ripresa, anche se tale sforzo rivela segnali di affanno. Si dirà che questi esempi, che hanno in comune il fatto di riguardare tutti la metà meridionale della Francia, non offrono un quadro dello stato generale della Chiesa nel regno. Va detto tuttavia che là dove mancano le visite episcopali vi sono in compenso un numero notevole di visite arcidiaconali – anche se è pur vero che queste sono molto più di routine – e soprattutto un fondo consistente di statuti sinodali che prima o poi bisognerà decidersi a utilizzare in maniera sistematica (è qui che l'informatica potrà rendere grandi servizi); infatti – lo ripeto – lo studio degli statuti e quello delle visite devono procedere di pari passo, essendo le une l'origine (attraverso le osservazioni fatte dal visitatore) e al tempo stesso la realizzazione dei primi.

Un'altra questione sollevata da queste tesi, dopo quella di Louis Binz sulla diocesi di Ginevra, riguarda la precocità e la qualità delle visite pastorali nella Francia sud-orientale e nella regione alpina[8]. Spetterebbe ai nostri amici italiani dirci se qui si possa parlare di contagio da parte delle pratiche pastorali dell'Italia settentrionale, oppure se si tratti di una pura contingenza documentaria. Questa seconda ipotesi pare poco verosimile, dato che questa superiorità-anteriorità delle visite della Francia sud-orientale si è protratta a lungo nel tempo, tanto da comparire ancora nell'*Atlas* della coppia Froeschlé-Chopard.

Per quanto riguarda il XVII e XVIII secolo, la validità dell'impiego delle visite pastorali è cosa nota. Non c'è dunque da aspettarsi prospettive particolarmente nuove nel quadro ormai consolidato delle monografie diocesane.

L'abilità dello storico consiste dunque nel saper combinare varie fonti diverse tra loro e nel cercare di porre la problematica

[7] M. VENARD, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon, XVIe siècle*, Paris 1993. Questa edizione riprende il testo in forma quasi integrale, anche se priva della maggior parte dei suoi riferimenti, dell'edizione *multigraphiée* di Lille, nel 1980, con il titolo *L'Eglise d'Avignon au XVIe siècle*.

[8] L. BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève (1378-1530)*, Genève 1973, p. 190.

in termini nuovi. L'impostazione del problema rimane peraltro molto classica nel monumento che Bernard Peyrous ha innalzato a *La Réforme catholique à Bordeaux (1600-1719)*[9]. L'opera, pubblicata nel 1995, è stata completata in realtà già nel 1982. Si tratta anche qui di una diocesi molto ricca di visite pastorali, compiute sia dall'arcivescovo che da delegati che a lui rendono poi conto. L'autore ha posto in evidenza la differenza di stile tra questi due tipi di visita. In ambedue i casi, comunque, l'accento che egli pone su questo tipo di documenti (così come sugli statuti sinodali) rafforza la sua visione quantomai episcopalista della Riforma cattolica. In questa diocesi molto eterogenea, che comprende la grande città, la regione dei vigneti e le lande, mi pare che egli non abbia evidenziato sufficientemente le caratteristiche del tutto particolari di queste ultime, una regione desolata sotto tutti gli aspetti.

Diversamente, la problematica del «dimorfismo religioso» cara a Louis Pérouas è molto presente nella recente tesi di Philippe Goujard sulla diocesi di Rouen alla fine del XVII secolo e nel XVIII[10]. Le visite pastorali occupano qui un posto importante, visto che sotto l'episcopato di un figlio del ministro Colbert e sotto il successore di questi, esse hanno assunto caratteri di precisione tutta burocratica, con questionari molto dettagliati. Esse sono completate da visite compiute con molta regolarità dagli arcidiaconi e dai decani. Goujard ha adottato la codificazione[11] che era stata messa a punto da Dominique Julia e dal sottoscritto. Ciò pone in netta evidenza la differenza tra la visita arcivescovile, attenta a tutto, e soprattutto alle questioni pastorali e sociali, e la visita subalterna, che si accontenta per lo più di ispezionare lo stato della chiesa e di verificare i conti della fabbriceria. L'originalità dell'autore sta nella combinazione che egli sa creare tra questa fonte e gli archivi delle fabbricerie parrocchiali e quelle delle confraternite, assai numerose

[9] B. PEYROUS, *La Réforme catholique à Bordeaux (1600-1719). Le renouveau d'un diocèse*, 2 voll., Bordeaux 1995.

[10] Ph. GOUJARD, *Un catholicisme bien tempéré. La vie religieuse dans les paroisses rurales de Normandie, 1680-1789*, Paris 1996.

[11] La traduzione italiana del questionario di Dominique Julia e Marc Venard si trova in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., pp. 173-192.

in questa diocesi. Da tutto questo egli ricava, a buon diritto, la convinzione che la storia religiosa sia radicata nelle condizioni economiche e sociali di una data regione in una data epoca storica.

In definitiva pare che oggi, dovunque le visite pastorali in Francia costituiscano un fondo d'archivio importante, esse siano state utilizzate, generalmente entro il quadro diocesano. E ciò che si deduce da esse rischia di essere piuttosto ripetitivo. Al punto che di recente, in occasione di una tesi presentata da Anne Bonzon sulla diocesi di Beauvais dalla metà del XVI alla metà del XVII secolo – una diocesi di cui mancano quasi tutte le visite pastorali – Nicole Lemaitre ha considerato questa mancanza come una chance per la storica; questa lacuna infatti la ha costretta a ricercare altre fonti, in particolare i fondi delle fabbricerie e, meglio ancora, i fondi dell'ufficialità diocesana che, troppo spesso, hanno scoraggiato i ricercatori[12].

Di fronte a problematiche nuove le visite pastorali rimangono comunque una delle fonti privilegiate. È il caso dello studio condotto da Marie-Hélène Froeschlé-Chopard sui luoghi di culto della Provenza orientale, i cui risultati sono stati pubblicati nel volume *Espace et Sacré en Provence (XVIe-XIXe siècle). Cultes, Images, Confréries*[13]. Le visite pastorali hanno fornito alla studiosa anzitutto la lista quasi completa dei luoghi di culto, cioè chiese parrocchiali e cappelle di campagna (assai numerose in Provenza), con il rispettivo santo titolare; ma oltre a ciò – e questo è l'aspetto più originale del lavoro – hanno dato preziose informazioni sulla disposizione interna dei luoghi e in particolare degli altari consacrati ai vari santi, spesso con la descrizione delle pale d'altare. In nessuna altra regione della Francia si è arrivati, per quel che so, così avanti nello studio dello spazio sacro e del decoro religioso. Ma per giungere a questo risultato è stato necessario riunire le fonti di diocesi molto piccole (Grasse e Vence) della Francia meridionale e le serie particolarmente ricche di visite avvenute nei secoli XVII e XVIII.

[12] A. BONZON-LEIZEROVICI, *Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais (1535-1650)*, Thèse de doctorat de l'université de Paris X-Nanterre, 1996.

[13] M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et Sacré en Provence (XVIe-XXe siècles). Cultes, Images, Confréries*, Paris 1994.

Dal canto suo, Philippe Martin ha realizzato uno studio molto originale sulle processioni e i pellegrinaggi in Lorena, per il quale utilizza tra le altre fonti anche le visite pastorali. Va comunque riconosciuto che se gli atti visitali gli sono assai utili per conoscere lo stato generale delle parrocchie, rari sono quelli che parlano delle processioni parrocchiali[14] o dei pellegrinaggi[15]. Ci sono volute dunque grande inventiva e notevole ostinazione per raccogliere il materiale. Questa tesi di dottorato è stata pubblicata (in forma più breve) nel 1995 sotto il titolo *Le chemins du Sacré. Paroisses, processions et pèlerinages en Lorraine, du XVIe au XIXe siècle*[16]. Non solo vengono recensiti e analizzati gli obiettivi e i motivi di questi spostamenti sacri, ma vengono anche rilevati e cartografati i percorsi e gli itinerari con una cura che associa il talento del geografo a quello dell'etnologo. Su un terreno ben scelto, una Lorena ancora poco toccata dall'industrializzazione, Ph. Martin ha realizzato perfettamente, senza averlo conosciuto direttamente, il progetto di ricerca lanciato da Alfons Dupront.

Rimaneva tuttavia un gruppo di visite pastorali ancora trascurato: si trattava delle visite compiute sotto la giurisdizione «quasi episcopale» dei monasteri o dei capitoli regolari. Queste erano state volutamente escluse dal *Répertoire* essendo esso costruito sulla geografia delle diocesi. Senza pretendere di colmare del tutto questa lacuna, di recente ho voluto aprire questi dossiers, alcuni dei quali sono molto ricchi, in riferimento sia ad abbazie benedettine normanne, sia a un capitolo regolare di Digione[17]. Anche nei casi delle visite più frequenti o meglio conservate (essenzialmente per garantire la prova di un diritto), esse non si differenziano in modo sostanziale da quelle svolte nello stesso periodo dagli arcidiaconi (XV-XVI secolo) o dai

[14] Cfr. U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., p. 175, sotto rubrica 620.

[15] *Ibidem*, p. 175, rubrica 64.

[16] Ph. MARTIN, *Les Chemins du Sacré. Paroisses, processions pèlerinages en Lorraine, du XVIe au XIXe siècle*, Metz 1995.

[17] M. VENARD, *La pratique des visites pastorales dans les paroisses sous juridiction monastique*, in J.-L. LEMAITRE - M. DIMITRIEV - P. GONNEAU (edd), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève 1996, pp. 361-385.

vescovi (XVII secolo). Esse possono essere trattate dunque nello stesso modo, e quanto a informazioni si rivelano ricche o deludenti esattamente come le altre.

Per questo, il rimpianto per il disinteresse della ricerca odierna per questo tipo di visita non ha fatto altro che rafforzare il mio desiderio di pubblicare un volume di supplemento al *Répertoire des visites*. Qui si potrebbero trovare tutte le scoperte documentarie che mi sono state segnalate in questi ultimi dieci anni, e l'indicazione delle più recenti pubblicazioni di documenti o di lavori che hanno utilizzato le visite. Poi, questo va detto, si potrebbero inserire anche le correzioni di alcuni dati errati. Insomma, sarebbe la normale prosecuzione di un'impresa che deve rimanere viva.

2. *Rileggere le visite pastorali*

In questi ultimi tempi mi è capitato di aprire un registro di visite pastorali di cui avevo avuto occasione di parlare senza averlo consultato direttamente[18]. Si tratta del registro di visita della diocesi di Agen nel 1551[19]. Questa visita si iscrive nel programma di «riforma gallicana» tracciato da re Enrico II. All'origine vi è dunque la stessa lettera circolare indirizzata dal re ai vescovi del regno e datata Blois, 18 febbraio 1551. Questa lettera è sottoscritta qui (per quale ragione non si sa) dal re di Navarra, Henry d'Albret, che il 5 marzo 1551 scrive da Pau al vescovo di Agen, Matteo Bandello. Questi, che non è altro che il celebre narratore lombardo, è già molto avanti negli anni (ha infatti superato gli ottanta, stando a quanto ci viene riferito) e vive ritirato nel suo castello di Bazens, a due leghe da Agen. Egli incarica dunque il proprio vicario generale e vescovo suffraganeo Jean Valier di compiere la visita. Un personaggio curioso, questo Giovanni Valerio, vescovo titolare di Carles (?), che poco più tardi verrà nominato a Grasse: l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France* ne traccia un profilo tanto divertente quanto feroce:

[18] M. VENARD, *Une Réforme gallicane? Le projet de concile national de 1551*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 47, 1981, pp. 201-225.

[19] Archives départementales du Lot-et-Garonne, G c 1bis, registre de 471 folios.

«En ce temps fut faict suffragant de cest evesché un nommé Jean Valeri, les faicts duquel sont assez cogneus en toute la Guienne. Car du commencement qu'il fut en ceste charge, il devint si orgueilleux, pour se veoir la teste mitrée, qu'à tous propos il vouloit faire quelque acte, pour se faire cognoistre tel; il excommunioit tout ce qu'il luy venoit à contre coeur; si le vin qu'on luy donnoit, en faisant la visite par le diocèse, n'estoit bon il l'excommunioit ensemble la vigne qui l'avoit produit et le muy dans lequel il estoit; s'il trouvoit une charrette qui l'empeschoit de passer, il luy donnoit sa malediction; en faisant sa confirmation, si on luy presentoit quelque belle fille, il ostoit la mitre de sa teste, et la mettoit sur celle de la fille, luy disant en riant qu'elle feroit belle evesquesse, et puis la baisoit; au reste grand persecuteur ... Il estoit italien, et avoit un fils bastard ...»[20].

Non ci si può aspettare naturalmente di trovare traccia di questi comportamenti negli atti della visita del 1551. Questa si svolge in due tempi: dapprima nella città di Agen, dal 31 maggio al 2 giugno; poi, dall'inizio del mese di settembre fino alla fine di novembre, il visitatore attraversa l'intera diocesi, passando per 248 parrocchie e una ventina di cappelle rurali. Poiché le visite si svolgono secondo un unico schema che si ripete sostanzialmente uguale nei vari luoghi, questo grosso registro si presta bene ad un utilizzo sistematico.

L'itinerario di visita dovrebbe interessare soprattutto uno specialista di storia locale e di geografia storica. In realtà mi è risultato assai difficile capire, con l'aiuto di una carta stradale corrente, il percorso seguito dal vescovo che sembra talora superare grandi distanze per recarsi in visita ad una località e tornare poi indietro a visitare luoghi più vicini. Del resto, alcuni dei luoghi menzionati sono oggi scomparsi dalla carta.

In rapporto ai nostri codici, l'indicazione riportata nel *Répertoire* è assolutamente carente. La mia lettura compila le rubriche da 01 a 04; tutte le rubriche 2 (salvo la 27); le rubriche da 30 a 34 più la 36; 40 e 41, 44, 45, 46; 50; 60; 61; 62; 67; 70 e 76; 91. Si potrebbe perfezionare sicuramente la codificazione utilizzando il terzo decimale (le sottorubriche). Detto questo, non tutte queste rubriche figurano, al di là di qui, in ciascuna delle visite locali. È necessario pertanto creare una sorta di identikit della visita ordinaria. Essa si concentra, a mio avviso, sui seguenti punti:

[20] *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France* (attribuée à Th. De Beze) éd. par Baum et Cunitz, Paris, 1883, t. I, p. 45.

- un breve accenno al cerimoniale della visita;
- la dedicazione della parrocchia e lo stato dei luoghi; tabernacolo del Santo Sacramento e teca, fonti battesimali, libri liturgici; l'abitazione del parroco (*la caminade*); il cimitero (croce e chiusura);
- il nome dei fabbricieri (*luminiers*);
- il nome del parroco, se è residente, o di chi lo sostituisce;
- interrogatorio dei preti sulla dottrina dei predicatori quaresimali e sulla fede dei parrocchiani;
- interrogatorio dei parrocchiani sul clero.

Tra i punti affrontati, la maggior parte si iscrive nell'ordinario delle visite del tempo. Le constatazioni che vengono fatte e i provvedimenti che vengono presi non sorprendono affatto: la pisside va cambiata, il cimitero va chiuso ...; il visitatore minaccia pesanti multe per spingere i fabbricieri ad eseguire i suoi ordini in tempi spesso strettissimi. Nessuna sorpresa, nemmeno nel constatare che la maggioranza dei parroci titolari sono assenti, per motivi diversi, ma che i parrocchiani sono generalmente soddisfatti dei vicari che li sostituiscono; non piace loro tuttavia il fatto che il curato prelevi la parte migliore delle entrate senza contribuire in alcun modo alle spese di manutenzione della chiesa.

È noto che lo scopo specifico delle visite del 1551 era l'inchiesta sui predicatori e sui parrocchiani sospettati di eresia. Il visitatore di Agen non si è sottratto affatto a tale compito. Se la domanda sui predicatori viene posta solo in pochi casi – indice che la predicazione quaresimale non esce dalle città – Jean Valier non manca mai di chiedere se nella parrocchia vi sia qualche sospetto di eresia. Dovunque la risposta che viene data è negativa. C'è da meravigliarsi di ciò, visto che dopo il 1560 Agen figurerà tra le regioni in cui il calvinismo prende piede più profondamente. E poiché questa penetrazione non ha potuto sicuramente verificarsi in meno di dieci anni, è chiaro che nelle parrocchie ha avuto buon gioco la legge del silenzio, sia da parte del clero che dei laici, di fronte all'ispettore

ecclesiastico mandato dal re[21]. È bene ricordare qui i limiti della testimonianza fornita dagli atti delle visite.

Ma ci si deve fermare qui e classificare il documento come privo di interesse in relazione alla questione protestante a metà del XVI secolo? Sicuramente no, poiché anche in assenza di informazioni statistiche il documento si rivela assai ricco sul piano semantico. È necessario allora andare oltre i semplici conteggi, per registrare il vocabolario e le occorrenze[22].

Come vengono definiti anzitutto i dissidenti nelle risposte date dai visitati? Sono persone che «hanno un senso sbagliato della fede», «della fede cattolica», «della fede cattolica e della religione cristiana», ovvero sono dei «luterani» o degli «eretici», «colpiti dal crimine dell'eresia». Ma ecco la risposta particolarmente elaborata che viene data a una domanda più precisa del solito posta a vicari, sacerdoti, fabbricieri e altri canonici onesti:

«... s'il y avoit en icelle (paroisse) aucung lutherien ny mal sentant de la saincte foy catholique et mal disants des sainctz et sainctes de paradis, de purgatoire ou des commandemens de saincte Mere Eglise. Lesquels prestres et luminiers moyennant serment ont tous dict et accordement depposé en lad. paroisse n'y sçavoir aucung qui soit (de) la mauldicte septe luterienne, ny autres medisans des commandemens de saincte Mere Eglise, et que tous se sont bien confessés (et) receu leur Createur au temps de la saincte Karesme; ny aussi sur ce tous enquis n'y avoir aucung qui ayent mangé chair aud. temps ny autre temps prohibé»[23].

In definitiva, questo documento è interessante soprattutto perché mostra l'idea che si ha del protestantesimo a metà del XVI secolo in Francia, sia da parte dell'autorità ecclesiastica che da parte del popolo cristiano. Viceversa, l'immagine dei

[21] Vi sono alcune rare eccezioni: a Puymirol, si parla di un uomo arrestato per eresia e il cui processo è in corso a Bordeaux (questo non è compromettente); a Puycalvary è un protetto del signore del posto che «ha parlato male della Chiesa e sarebbe stato trovato con un libro eretico stampato a Ginevra in mano»; e ancora altrove «vi sarebbero alcuni personaggi che avrebbero sparlato».

[22] Questo conferma le conclusioni a cui sono arrivato nel mio saggio *Les 'notes' de l'hérésie selon les visites pastorales du XVIe siècle*, in B. CHEVALIER - R. SAUZET (edd), *Les Réformes, enracinements socio-culturels* (Colloque de Tours 1982), Paris 1985, pp. 375-381.

[23] Archives départementales du Lot-et-Garonne, G c 1bis f. 67.

bravi cattolici è quella di «gente per bene», «assidui frequentatori della chiesa» e che hanno celebrato la loro Pasqua. Dal caso della visita di Agen del 1551 si potrebbe quasi ricavare una legge generale. Al di là di ciò che gli atti visitali di quest'epoca ci rivelano circa le preoccupazioni dei visitatori, essi sono interessanti non tanto per quello che dicono, quanto per il modo in cui lo dicono.

Le visite pastorali della fine del XVII secolo e dell'inizio del XVIII consentono, come ho già detto, un approccio del tutto diverso. Anzitutto notiamo un ambito di indagine molto più ampio, attento alle istituzioni sociali e ai costumi pubblici; poi, il modo stesso in cui sono elaborate le visite conferisce loro un reale valore statistico. Penso in particolare a quei questionari sistematici, inizialmente manoscritti e ben presto a stampa, il cui impiego si diffonde ampiamente nel XVIII secolo. Rivolti ai parroci, essi precedono normalmente la visita del vescovo, con l'andare del tempo tendono addirittura a renderla inutile. Proviamo ad aprire qui uno di tali questionari e a esaminare le risposte che vengono date su un campo specifico, quello delle scuole.

Il questionario è stato inviato dal vescovo di Sées, Louis d'Aquin, nel 1701[24]. Si divide in due «articoli» – il primo: «chiese, cappelle, benefici»; il secondo: «clero, laici» – comprendenti rispettivamente 43 e 30 rubriche, a loro volta articolate in domande. Due rubriche del secondo articolo riguardano le scuole, o più esattamente gli insegnanti:

«*Maestro di scuola* XX	Se vi sia un maestro di scuola Il suo nome La sua età La sua diocesi Le sue capacità e assiduità I suoi costumi Il suo guadagno Da chi viene pagato

[24] Il questionario è stato pubblicato da J. FOURNÉE, *La vie religieuse dans l'ouest de l'Orne. Aspects historiques et statistiques*, Numéro spécial de «Le Pays bas-normand», 205-206, 1992, pp. 145-153.

Professoressa XXI	Se vi sia una maestra di scuola o professoressa per le ragazze
Se vengono istruite o meno nella stessa scuola dei ragazzi
Il nome della professoressa
La sua età
Il suo luogo di nascita
Il suo guadagno
Se è approvata dall'ordinario
I suoi costumi».

Tutto quello che le risposte a un tale questionario, inviato alle circa 450 parrocchie della diocesi, sono in grado di farci conoscere sulla rete scolastica all'inizio del XVIII secolo è facile da comprendere. Un'informazione ancora più interessante rispetto alla diocesi di Sées si trova al confine settentrionale della celebre linea Maggiolo dell'alfabetizzazione, o, se si preferisce, in quello che diventerà il dipartimento dell'Orne. Qui, tra il 1686 e il 1690, ben il 40-50% degli uomini e il 20-30% delle donne risultanto essere in grado di firmare il loro contratto di matrimonio, mentre nei dipartimenti limitrofi a sud, la Sarthe e la Mayenne, la percentuale scende al di sotto del 20% sia per gli uomini che per le donne[25].

Purtroppo non tutti i parroci hanno risposto ai questionari, o non tutte le loro risposte sono state conservate[26]. Si può solo rimediare a certe lacune partendo dai processi verbali della visita che è stata effettuata dal vescovo poco tempo dopo il suo questionario. Rimane comunque il fatto che i risultati sono da interpretare con prudenza. Infatti, a seconda che si confronti il numero delle scuole per ragazzi oppure quelle per ragazze con il numero di risposte o con il numero di parrocchie, le conclusioni che si ricaveranno saranno assai diverse. Non parliamo di scuole per ragazze, il cui numero è sempre assolutamente esiguo. Nel caso di scuole per ragazzi nel 66,5% delle parrocchie le risposte sono state conservate, vale a dire in due

[25] Cfr. F. FURET - J. OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français, de Calvin à Jules Ferry*, 2 voll., Paris 1977, qui t. 1, carta p. 59.

[26] Archives départementales de l'Orne, G 860-1333: i documenti sono raccolti in fascicoli per parrocchia, ordinati a loro volta in ordine alfabetico all'interno di ciascun decanato.

parrocchie su tre; la percentuale diminuisce tuttavia a 32, cioè a meno di una su tre, se si prende come base il numero totale delle parrocchie della diocesi.

Tutto questo rende necessario un affinamento dell'analisi, partendo dalla ripartizione della diocesi in decanati (da 10 a 45 parrocchie per decanato) e considerando solo i decanati per i quali almeno la metà delle parrocchie abbia risposto (a questo punto rimangono in gioco non più di 6 decanati). Si ottengono così dei valori che vanno dal 23,3% di parrocchie dotate sicuramente di una scuola per ragazzi, nel decanato di Saint-Piere-sur-Dives, al 60% nel piccolo decanato di Macé. Il guaio è che una volta riportato su carta, questo risultato non è molto coerente: esso fa apparire un nucleo centrale molto scolarizzato (50-60% delle parrocchie); mentre invece la percentuale risulta molto bassa nella parte settentrionale della diocesi, in quello che sarà più tardi incluso nel dipartimento di Calvados, campione dell'alfabetizzazione, così come attorno ad Alençon, principale città della diocesi; risultati opposti si ottengono nel decanato di La Perrière, situato in posizione periferica nella parte sud-orientale della diocesi.

Nei decanati con un tasso di risposta basso, non è forse un caso che i parroci che rispondono reggano parrocchie nelle quali c'è un maestro di scuola. Accade così nel decanato di La Marche: 11 parrocchie solamente hanno risposto, ma di queste, 9 hanno una scuola per ragazzi; nel decanato di Bellême si hanno le risposte solo di 12 parrocchie su 33, ma tutte hanno un maestro di scuola. Un caso ancora più problematico è il decanato di Exmes: solo 5 risposte su 30 parrocchie, ma tutte dichiarano di avere un maestro di scuola. Bisognerebbe concludere che questi decanati erano scolarizzati al 100% ma questa sarebbe un'assurdità. La concomitanza tra la presenza di un maestro di scuola e la risposta del prete al questionario invita comunque a riflettere. Le parrocchie documentate non solo forse le più importanti?

Le informazioni che si ricavano dai questionari e le visite successive dei primi anni del XVIII secolo ci permettono di esaminare se vi sia correlazione tra la presenza di una scuola e il numero di abitanti della parrocchia (di «comunicanti», cioè uomini e donne di età superiore ai dodici-quattordici anni).

Un'elaborazione informatica sarebbe qui molto utile. Noi ci siamo accontentati di fare l'esperimento sul decanato di Alençon, il solo per il quale abbiamo le risposte di tutte le 30 parrocchie che lo compongono. In questo decanato solo 10 parrocchie hanno una scuola per ragazzi. Fra queste vi sono una parrocchia della città di Alençon e un'altra di un sobborgo, per le quali non abbiamo il numero dei comunicanti; vi sono tuttavia anche 8 parrocchie rurali, la cui popolazione va dai 100 ai 400 comunicanti; la più grande, Mieuxé, con i suoi comunicanti, è la sola a potersi permettere il lusso di avere contemporaneamente un maestro di scuola laico per i ragazzi e una maestra per le ragazze. Quanto alle 20 parrocchie prive di scuola, nessuna naturalmente è paragonabile a Mieuxé in fatto di numero di comunicanti; ve ne sono tuttavia tre con più di 300 comunicanti e altre sei che hanno tra i 200 e i 300 comunicanti, a fianco di quattro piccole parrocchie con meno di 100. A prima vista non è dunque l'importanza demografica delle parrocchie ad assicurare o meno l'istruzione dei rispettivi ragazzi.

Questo è quanto un impiego statistico – per quanto possibile informatizzato – dei questionari di visita della diocesi di Sées è in grado di fornire in tema di scuole[27]. Va tuttavia ribadito ancora una volta che non è pensabile di tradurre in cifre tutto il documento. Vi sono infatti talora nelle risposte dettagli significativi che sarebbe un peccato tralasciare. Così ad esempio a Cerisé, alla domanda se le ragazze vengano istruite separatamente dai ragazzi, viene data questa risposta: no, «mais sont des filles de huictantes ans» («ma sono ragazze di otto anni»). In questa parrocchia è la madre del parroco che fa scuola ai ragazzi; più spesso è un vicario, o addirittura il parroco stesso. A Larré (65 comunicanti) non esiste la scuola, ma i ragazzini si recano in due parrocchie vicine. A Neuilly-le-Bisson, il maestro di scuola, un laico, ha 65 anni, è «molto bravo nell'a-

[27] I dati delle visite pastorali sono già stati utilizzati allo stesso scopo da M. Jeorger per la diocesi di Rouen (in F. Furet - J. Ozouf, *Lire et écrire*, cit., t. 2, pp. 101-151); da J.-P. Locatelli per la diocesi di Auxerre (*L'enseignement primaire et les maîtres d'école dans le diocèse d'Auxerre, à la fin du XVIIe siècle*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 57, 1971, pp. 96-106), che si trova a sua volta sulla «linea Maggiolo»; da E. Le Roy Ladurie per la Linguadoca, e da altri ancora.

becedario», di «buoni» costumi, pagato esclusivamente con i contributi dei genitori degli alunni. Esempi analoghi si potrebbero moltiplicare.

In conclusione. Se oggi si può avere talora l'impressione che in Francia le visite pastorali non abbiano più nulla da insegnarci, è forse perché dobbiamo affrontare le varie tematiche in termini nuovi. Quella della Riforma cattolica, o più precisamente della riforma pastorale, specie nel quadro diocesano, ha dato senza dubbio tutto quello che da questo tema ci si poteva attendere. Ma i nostri atti visitali continuano ad essere un'immersione senza pari nel vissuto dei francesi di un tempo, per lo meno fino a quando si inaugura l'epoca delle grandi inchieste amministrative, cioè fino alla fine del XVII secolo. Essi rimangono pertanto una fonte per la storia sociale e culturale così come per la storia religiosa. Il loro carattere esaustivo, ripetitivo e seriale suggerisce senza dubbio un'indagine informatizzata, ma saranno necessari programmi sempre più sofisticati se non si vuole assegnare un'oggettività ingannatrice a dati che sono sostanzialmente soggettivi, se non emotivi. La semantica storica e la linguistica sono qui il complemento indispensabile della statistica. E così pure la psicologia collettiva, e in definitiva, quel senso indefinito che è necessario al mestiere dello storico, il fiuto.

Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica

di *Marie-Hélène Froeschlé-Chopard*

Il presente contributo si propone di delineare il profilo del vescovo amministratore e attore della Riforma cattolica a partire dallo studio di un documento, il verbale della visita pastorale, così come è stato condotto in Francia.

Prima di tutto è bene ricordare che la visita pastorale è una cerimonia e un atto giuridico attraverso il quale il vescovo afferma la propria autorità e si informa sullo stato della sua diocesi al fine di consolidare le regole della vita cristiana e di sopprimere eventuali abusi. In alcuni casi egli raccoglie le informazioni recandosi di persona sul posto, altre volte invece ricorre all'intermediazione di delegati. In altri casi si informa attraverso questionari inviati prima della visita canonica che investono lo stato temporale e spirituale di ogni parrocchia. Tali questionari sono a volte completati da memorie più dettagliate, redatte direttamente dai parroci. La visita pastorale è pertanto sempre sia un atto d'autorità sia un atto amministrativo, i cui verbali o questionari permettono di aprire prospettive sulle pratiche delle popolazioni che vengono controllate.

Assillati dal problema della caduta della pratica religiosa nel corso della prima metà del XX secolo, i sociologi sono ricorsi a questo documento fino ad allora poco sfruttato. Gabriel Le Bras ha tracciato, a partire da queste fonti, alcune analisi della vita religiosa dei secoli passati in grado di spiegare le differenze di fervore religioso nelle campagne francesi alla vigilia della seconda guerra mondiale[1]. Nel 1949 tracciava le grandi linee

Traduzione di Anna Bortoli

[1] G. LE BRAS, *Étude de sociologie religieuse*, Paris 1955, 1: *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, in particolare «Le contrôle

di una «inchiesta sulle visite pastorali alle parrocchie» che definiva «i principali argomenti su cui i verbali delle visite episcopali, arcidiaconali, decanali o le risposte dei parroci potevano fornirci informazioni utili»: stato dei luoghi, clero, culto e magistero, affari temporali, enti, società, stato spirituale e morale[2]. Le domande degli storici sono state successive a quelle dei sociologi con la pubblicazione di qualche opera pionieristica, tra cui lo studio della diocesi di La Rochelle di Louis Pérouas[3]. Nel 1968, sotto l'impulso di Gabriel Le Bras, Jacques Gadille, Dominique Julia e Marc Venard promuovono un'inchiesta sulle visite pastorali delle diocesi di Francia con l'obiettivo di costituire un repertorio maneggevole e completo del documento che avrebbe permesso, nello stesso tempo, di stimolare nuovi lavori e di mettere a disposizione di un eventuale ricercatore l'insieme delle informazioni fornite dai singoli verbali[4].

In questa prospettiva, la principale preoccupazione era, dunque, una analisi tematica che mettesse l'accento sulla qualità della documentazione fornita dalla fonte. In questo modo si è giunti alla costituzione di uno strumento di lavoro efficace, il *Répertoire des visites pastorales de la France*, i cui primi quattro volumi riguardano le antiche diocesi (fino al 1790), e di cui l'*Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790* presenta il bilancio[5]. A queste due opere faremo riferimento in questa sede.

canonique de la vie chrétienne dans le diocèse d'Auxerre sous Louis XIV», pp. 38-51; «État religieux et moral du diocèse de Châlons au dernier siècle de L'Ancien Régime», pp. 54-68; «État et valeur des sources aux différentes phases de la pratique», pp. 195-218.

[2] *Ibidem*, pp. 100-103. Questa nota fu pubblicata per la prima volta in «Revue d'Histoire de l'Église de France» («RHEF»), XXV, 1949, pp. 39-41.

[3] L. PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, in *Sociologie et Pastorale*, Paris 1964.

[4] D. JULIA - J. GADILLE - M. VENARD, *Pour un répertoire des visites pastorales*, in «RHEF», 1969, 154, pp. 50-67.

[5] D. JULIA - M. VENARD (sous la dir. de), *Répertoire des visites pastorales de la France*, Première série: *Anciens diocèses (jusqu'en 1790)*, Paris 1977-1985; M.-H. e M. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790. Les évêques en visite dans les diocèses*, Paris 1986.

1. «*Répertoire*» e «*Atlas des visites pastorales*»

Il *Répertoire des visites pastorales*, risultato di un lavoro ripartito nell'arco di quasi vent'anni, riunisce molteplici informazioni su ogni diocesi (carte, bibliografia, numero di parrocchie), sullo stato di conservazione delle visite pastorali e sui temi affrontati dai documenti.

Prendiamo in considerazione, a titolo d'esempio, la diocesi di Chartres che conta 903 parrocchie, raggruppate in 6 arcidiaconati. Il *Répertoire* ci permette di sapere che per questa diocesi si dispone di documenti molto differenti a seconda delle epoche. Per il XV secolo rimangono solo sunti o cenni. Per il XVII secolo, al contrario, sono conservate serie di verbali molto importanti, relativi però solamente a due arcidiaconati che corrispondono a circa un terzo della diocesi. In questo periodo, nel quale i visitatori effettuarono una sorta di sintesi tra la tradizione gallicana e la prospettiva tridentina, il documento è di grande ricchezza[6].

Dopo la presentazione generale di ogni diocesi, il *Répertoire* ci permette di verificare la ricchezza o la povertà di ciascuna «tornata di visita». La documentazione conservata è posta a confronto con una sorta di tornata di visita ideale che comprende l'insieme dei temi suscettibili di essere trattati in occasione dell'ispezione del vescovo, a cominciare dal richiamo agli atti amministrativi inviati in preparazione della visita (istruzioni per la visita, questionario preliminare, ecc.), per passare alla descrizione dei luoghi e delle persone, e terminare infine con la lotta contro i dissidenti, gli eretici o i libertini. In totale, la griglia di analisi è costituita da 77 voci principali, divise a loro volta in 227 sottorubriche[7].

Per chi è interessato ad un tema particolare, il *Répertoire* permette in questo modo di cogliere immediatamente in quale

[6] D. JULIA - M. VENARD (sous la dir. de), *Répertoire des visites pastorales de la France*, cit.: «Chartres, enquête réalisée par R. Sauzet», pp. 87- 119.

[7] Il questionario per le visite francesi è allegato al *Répertoire des visites pastorales de la France*; una sua traduzione italiana è stata pubblicata in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, Bologna 1985 (1990^2), pp. 169-188.

momento un tema appare in questa o quella diocesi. Tuttavia tale tema, come si è visto per la diocesi di Chartres, non è sempre presente nell'insieme delle parrocchie della diocesi; nel corso della tornata di visita, può essere affrontato una sola volta, in una sola parrocchia.

È necessario a questo punto comprendere bene le scelte che sono state all'origine di questa ricerca. Gli autori del *Répertoire* non hanno voluto riassumere le informazioni di una fonte troppo prolissa, ma nello stesso tempo non hanno nemmeno voluto accontentarsi di un semplice recupero dei documenti conservati. Hanno adottato una posizione intermedia che dà al ricercatore una visione generale dei temi affrontati ma che lo obbliga a rifarsi al documento nel momento in cui desidera conoscere con precisione la qualità e il contenuto preciso delle informazioni fornite, così come il numero esatto delle parrocchie a cui si riferiscono le informazioni. Questa scelta, che è quella dell'analisi tematica della visita più che del suo contenuto reale, porta a privilegiare le domande più delle risposte. Soddisfa più da vicino le preoccupazioni del visitatore che ispeziona e legifera mentre è meno attenta alle persone oggetto della visita che rispondono con maggiore o minore buona volontà alle domande poste[8].

Per chiarire questa scelta fondamentale prendiamo ancora un esempio, quello dei confessionali (voce 271). Questa voce sarà riportata nel *Répertoire* quando un verbale di visita descrive i quattro confessionali di una chiesa; è ugualmente riportato quando, in un altro documento, il visitatore richiede la costruzione di un confessionale ancora assente; è ancora presente quando il questionario stampato prevede questa rubrica, indipendentemente dalla possibile risposta. In tutti i casi, per quanto la realtà sia ogni volta molto differente, si è posto il problema dei confessionali: questo è quanto indica il *Répertoire*. Se non dà alcuna informazione sul contenuto effettivo del verbale di visita, tratteggia il ritratto del visitatore che stabilisce, attraverso questo argomento, l'importanza del confessionale nel processo della Riforma cattolica.

[8] Per la critica al documento rinviamo all'articolo fondamentale di R. Sauzet, *Les procès-verbaux de visites pastorales du diocèse de Chartres au XVIIe siècle*, in «Archives de Sociologie des Religions», 35, 1973, p. 45-56.

In questo senso il *Répertoire* delle visite pastorali, a dispetto del suo titolo, è qualche cosa di più di un semplice repertorio. Esso fornisce anche l'analisi di un documento, il verbale della visita, non in tutti i suoi aspetti, ma nell'insieme delle problematiche e dei progetti che lo costituiscono. Studiato lungo tutto il periodo moderno, dal 1550 al 1790, il *Répertoire* permette allora di cogliere, a partire dalle preoccupazioni del vescovo in visita e dalla qualità dello 'sguardo' che rivolge ai luoghi e agli uomini, il contenuto delle domande che creano le modalità di una Riforma. Lo studio dell'evoluzione di queste domande costituisce l'oggetto dell'*Atlas de la Réforme pastorale en France*. Tuttavia la realizzazione di questo *Atlas* esigeva qualche raggruppamento, senza il quale qualsiasi tipo di sintesi si sarebbe rivelata impossibile. Questi raggruppamenti sono di tipo cronologico e geografico.

Da un punto di vista cronologico, abbiamo diviso l'arco temporale in quattro grandi periodi: 1550-1610; 1610-1670; 1670-1730; 1730-1790. Questa periodizzazione non ha nulla di arbitrario. Corrisponde alle grandi tappe della storia della Chiesa di Francia e alla periodizzazione proposta all'inizio della ricerca da Louis Pérouas o da Dominique Julia[9]. La si ritrova in numerosi lavori pubblicati in seguito. Nel 1610 si conclude la descrizione della Chiesa di Avignone nel XVI secolo[10]. È allora che comincia una prima Riforma il cui percorso contrastato prosegue fino al 1670 nella diocesi di Nîmes o fino al 1668 a Lille[11]. Sono questi anni, dal 1670 al 1680, che si trovano all'inizio dell'apogeo della Riforma cattolica a Nîmes come a Strasburgo, a Limoges o in Provenza[12].

9 L. PÉROUAS, *Les visites pastorales aux XVIIe et XVIIIe siècles. Leur intérêt pour une histoire de la pastorale*, in «RHEF», 1969, 154, pp. 62-65; D. JULIA, *La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordre et résistances*, in *La Società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 311-415.

10 M. VENARD, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris 1993.

11 R. SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVIIe siècle*, Paris - Louvain 1979; A. LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme? 1598-1668*, Dunkerque 1984.

12 L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg*, Paris 1981; L. PÉROUAS, *L'activité pastorale des évêques*

Da un punto di vista geografico, il *Répertoire*, organizzato per ogni diocesi, obbliga a prendere quest'ultima come unità di base. Per ogni periodo considerato l'*Atlas* mostra dunque la comparsa, la persistenza o l'abbandono dell'una o dell'altra domanda all'interno della tornata di visita di ogni diocesi. Quando una certa voce figura in una o più visite del periodo studiato, la diocesi appare in nero. L'avvicinamento delle quattro carte, corrispondenti ai quattro periodi considerati, permette di cogliere immediatamente una evoluzione.

Questa prima esposizione mette in luce le differenze tra regioni. Alcune possono essere spiegate con i casi della storia: le guerre, gli incendi, l'incuria delle amministrazioni che si sono susseguite fanno in modo che gli archivi antichi siano stati conservati in un luogo o in un altro più o meno felicemente. Ma, pur non sottovalutando i rischi della conservazione dei documenti, sembrava che queste differenze potessero essere anche il risultato dell'evoluzione propria di ogni regione. Per poterlo stabilire abbiamo diviso il territorio in sei grandi insiemi, che corrispondono alle grandi costanti della geopolitica francese: Ovest-Nord-Ovest (paesi della Loira, Bretagna, Normandia); Centro-Nord (bacino parigino); Nord e Est (dall'Artois alla Franca Contea); Sud-Ovest (Aquitania e Linguadoca); Centro-Sud (Massiccio centrale); Sud-Est (Rodano, Alpi, Provenza e Corsica)[13] (cfr. Appendice, «Régions géographiques»).

Ci è sembrato inoltre necessario correggere la grande eterogeneità di dimensioni delle diocesi francesi: vastissime quelle della parte centrale e settentrionale del paese, minuscole quelle lungo le rive del Mediterraneo. La medesima domanda, posta nell'una o nell'altra regione, ha un impatto completamente diverso. Riguarda infatti più di 1000 parrocchie in una diocesi come quella di Rouen, non più di 30 in quella di Marsiglia! Infine, in questi due casi, la domanda è indirizzata a un numero molto differente di persone. Per questo, per rimanere il più

de Limoges aux XVIIe et XVIIIe siècles dans les campagnes limousines, in «Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin», XCVIII, 1971, pp. 207-222; M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, Paris 1980.

[13] Cfr. *infra*, Appendice, «Régions géographiques». Tutte le tavole che compongono l'Appendice sono tratte dal volume M.-H. e M. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Atlas de la Réforme pastorale en France de 1550 à 1790*, cit.

possibile aderenti alla realtà delle diocesi, ogni domanda posta è rapportata al numero di parrocchie di ciascuna diocesi. In questo modo la voce del questionario acquista un'importanza relativa a quella della diocesi, e queste ultime non sono più considerate come uguali a discapito delle loro dimensioni.

Riassumendo, il *Répertoire des visites pastorales* così come è stato concepito dai ricercatori francesi negli anni Settanta, permetteva di analizzare questo documento episcopale ponendosi dal punto di vista del vescovo che lo ha ideato. L'*Atlas de la Réforme pastorale* visualizza l'evoluzione di questo punto di vista vescovile attraverso il tempo e lo spazio.

2. *La visita come pratica pastorale*

Un primo aspetto di questa analisi, e uno dei più importanti, consiste nel misurare il fatto stesso della visita pastorale. Per i vescovi riformatori, la visita riassume tutta l'attività pastorale legata alla funzione episcopale. Lasciamo la parola su questo aspetto a Barthélemy des Martyrs, uno dei modelli di Carlo Borromeo, egli stesso esempio da seguire per numerosi prelati francesi del XVII secolo[14]:

> «Entre les soins qui doivent occuper les Prélats, il n'y en a point de plus grand que celuy de la visite. Elle est comme l'âme de la conduite épiscopale puisque c'est par elle que l'Evesque communique sa présence et sa charité à tout le corps de son Diocèse et qu'il répand les grâces et les bénédictions du Ciel sur tous ceux qui en sont les membres. Comme le soleil dans son cours remplit la terre d'une lumière et d'une chaleur qui vivifie toutes choses; ainsi l'évesque dans sa visite éclaire et anime tout par ses exhortations et ses remonstrances. Il s'informe par luy-mesme de la conduite des pasteurs. Il fortifie les bons; il réveille les négligens, il corrige les mauvais; il perfectionne ce qui est bon; il arrreste les désordres, il apaise les divisions, il console les affligez; il soulage les pauvres; et enfin il rend en mille manières des assistances et des secours à l'Eglise qui est son épouse, avec une tendresse, une vigilance et une autorité que nul autre Visiteur qu'il aura délégué ne peut avoir, et qui est toute renfermée dans la grâce de son caractère et de sa personne»[15].

[14] P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle; recherche sur la tradition pastorale après le concile de Trente*, Paris 1956.

[15] L. DE GRENADE, *La Vie de Dom Barthélemy des Martyrs*, Paris 1664, cit. da G. BACCRABERE, *Visite canonique de l'évêque*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 7, Paris 1965, coll. 1512-1594.

Il concilio di Trento (sess. XXIV) ricorda ai prelati questo dovere fondamentale di loro competenza, da compiere ogni anno, o ogni due anni se il territorio della diocesi è troppo esteso.

Il *Répertoire* e gli studi particolari su singole diocesi ci hanno già insegnato che la pratica dei vescovi è raramente così regolare e che non sempre essi visitano tutte le parrocchie della loro diocesi. Tuttavia, pur tenendo conto che la pratica della visita non è perfetta, rimangono in sospeso alcune domande: questa pratica subisce un'evoluzione? E in che modo?

L'*Atlas* permette di rispondere a queste domande visualizzando, in una prima serie di carte, le diocesi non visitate, quelle visitate parzialmente o visitate per intero[16].

Vediamo innanzi tutto questa «pratica della visita pastorale» sull'insieme del territorio francese. Dal 1550 al 1790 dominano le diocesi parzialmente visitate: rappresentano, per tutti quattro i periodi, quasi il 50% della totalità delle parrocchie. In rapporto a questa costante, si può notare come le diocesi non visitate diminuiscano soprattutto tra i primi due periodi. Al contrario, le diocesi totalmente visitate sono sempre più numerose. Questa progressione è regolare fino alla svolta dei secoli XVII e XVIII. Rappresentano allora, in questo periodo d'apogeo, il 36% delle parrocchie. Il loro numero in seguito non diminuisce (29%) (cfr. Appendice, «Pratique de la visite pastorale»).

Questa evoluzione che si registra nel tempo è accompagnata da una progressione geografica a partire da un epicentro: la regione del Sud-Est, più esattamente le Alpi e la Provenza dove si trovano, alla fine del XVI secolo, la maggior parte delle diocesi visitate accuratamente. È a partire da questa regione che la visita all'insieme delle parrocchie di una diocesi si estende, solamente nel periodo 1670-1730, all'insieme del territorio, privilegiando in ogni caso i confini orientali del paese.

Si può addurre, per spiegare la precocità del Sud-Est, la modesta estensione di queste diocesi: Cavaillon, 18 parrocchie; Grasse, 23; Fréjus, 70 ecc. È sicuramente più facile ispezionare 50

[16] Cfr. *infra*, Appendice, «Pratique de la visite pastorale».

parrocchie che 1000! Ma questa argomentazione è contestabile. Nel Sud-Ovest, infatti, ci sono diocesi altrettanto piccole: Agde, 26 parrocchie; Lodève o Saint-Papoul, 50; Lectoure, 72.

Nel Nord-Est, una diocesi come quella di Verdun con le sue 276 parrocchie non è più estesa di quella di Aix-en-Provence o di Fréjus. Nelle Alpi, le diocesi di Gap o di Ginevra possiedono un gran numero di parrocchie (230 e 492) e si trovano per di più in un territorio molto accidentato che rende la visita difficile e anche pericolosa.

Si devono dunque cercare altri motivi che non siano quelli della facilità con cui viene effettuata la visita per spiegare la precocità del Sud-Est. Può trattarsi di un'influenza italiana e in particolare di San Carlo Borromeo? In ogni caso questa influenza non si limita alle diocesi del Sud-Est. Certo, Alessandro Canigiani si ispira direttamente ai decreti milanesi nel concilio da lui riunito a Aix-en-Provence nel 1585, ma François de Joyeuse procede nello stesso modo a Bordeaux nel 1590. Inoltre, l'Assemblea del clero riunita a Melun nel 1579 fissa un formulario che trae sostanziale ispirazione dal primo concilio di Milano (1565)[17]. In questo modo il modello borromaico si diffonde in tutto il territorio francese a partire dalla fine del XVI secolo. E, se continua a funzionare per qualche prelato nel corso del XVII secolo, esso non si è propagato progressivamente a partire dalle diocesi dell'Italia settentrionale, come potrebbero suggerire queste carte.

Non si può nemmeno parlare di una influenza diretta di Avignone, la seconda Roma che, secondo le autorità religiose della città, avrebbe dovuto costituire «una vetrina del cattolicesimo riformato, un modello per tutta la Francia»: il primo concilio di Avignone del 1574, cade ben presto nell'oblio e il secondo, nel 1594, si situa all'ultimo posto nella serie dei concili provinciali[18]. È possibile invece che la precocità del Sud-Est derivi dalle antiche tradizioni locali simili a quelle dei vescovati della pianura padana, le quali hanno fortemente influito sulla visita riformatrice messa in atto nella seconda metà del XVI secolo. Questo spiegherebbe il loro adattamento ra-

[17] G. Baccrabere, *Visite canonique de l'évêque*, cit.

[18] M. Venard, *Réforme protestante*, cit.

pido alla nuova pastorale mentre, nel resto della Francia, questa pastorale si scontra con altre abitudini difficili da sradicare.

Tuttavia, la visita ideale non è solamente quella che coinvolge la maggioranza delle parrocchie di una diocesi: è anche quella in grado di affrontare i 77 temi principali considerati nella griglia di analisi. Anche questo criterio di accesso mostra come il Sud-Est sia in netto anticipo rispetto al resto del paese. In effetti, nel XVI secolo, 74 temi sono menzionati almeno una volta in una delle diocesi di questa regione. Questi scendono a 44 nelle diocesi del bacino parigino, a 40 in quelle del Massiccio centrale.

Due tipi di visita sembrano distinguersi rispetto a queste caratteristiche molto generali. Il primo tipo è quello della visita «moderna», nello stesso tempo pastorale e amministrativa: quando una diocesi è visitata lo è totalmente e si affrontano il maggior numero possibile di tematiche. Si ritrova questo tipo di visita nel Sud-Est fin dalla seconda metà del XVI secolo. In questo periodo, anche nel secondo tipo di visita la volontà di riforma non è del tutto assente, ma non così sistematica. Qui tutto dipende dalla personalità del prelato che applica precocemente i decreti di Trento oppure rimette in vigore la tradizione gallicana che non è sempre orientata verso gli stessi temi. Questi due tipi di visita si ricongiungono nel periodo 1670-1730 quando saranno utilizzati questionari metodici e quando una visita amministrativa si diffonde su tutto il territorio.

Si analizzeranno ora gli aspetti controversi di questa evoluzione attraverso le variazioni nel tempo e nello spazio di qualche voce della griglia d'analisi del *Répertoire* tratta da due grandi capitoli di ogni visita pastorale: l'ispezione dei luoghi, l'ispezione degli uomini.

3. *La visita, ispezione dei luoghi e degli uomini*

Per quanto riguarda i luoghi, ricordiamo innanzitutto le decisioni del concilio di Trento e il loro adattamento borromaico.

I decreti di Trento chiedevano di visitare le chiese ogni qualvolta questo si rendesse necessario, di occuparsi della loro manuten-

zione e del loro restauro. Borromeo aggiunge numerose precisazioni rispetto a quelle che sono le direttive generali. Il visitatore deve controllare i paramenti e la biancheria della chiesa, di cui ha peraltro richiesto un elenco al parroco. Deve anche controllare un gran numero di inventari: inventari delle reliquie, delle indulgenze, dei titoli, dei libri, dei beni e delle entrate. Esige anche di poter vedere l'elenco dei benefici, delle chiese, di oratori e cappelle, dei monasteri, delle scuole, delle confraternite, degli ospedali e delle persone[19].

Una visita di questo tipo, molto metodica e al tempo stesso molto amministrativa, non sembra avere avuto un corrispettivo in Francia, dove però cresce progressivamente il bisogno di una riforma che preveda controlli sempre più meticolosi.

I vescovi si preoccupano essenzialmente di alcuni temi, quali la condizione materiale di un edificio, gli altari, il fonte battesimale e gli olii sacri, i paramenti e i vasi sacri. È vero infatti che il culto non può aver luogo in una chiesa cadente; e, perché esso possa esser celebrato, sono necessari un altare maggiore e vasi sacri; e ancora, l'amministrazione del battesimo richiede fonti battesimali in buono stato. Per questo, fin dal XVI secolo, domande di questo tipo, peraltro consuete, vengono riportate in gran parte dei verbali (più del 60% delle parrocchie delle diocesi visitate) e su tutto il territorio francese[20]. In seguito, la loro importanza cresce costantemente e nel XVIII secolo non sembra diminuire in modo sensibile.

Tuttavia, oltre a queste domande tradizionali, alcune visite affrontano anche altri argomenti – ad esempio mobilio, reliquie, arte religiosa – che in vario modo indicano una volontà di cambiamento. In effetti, l'interesse del vescovo in visita per tutto ciò che è relativo al 'mobilio', e cioè al pulpito, al confessionale, alla balaustra, rivela la sua preoccupazione che le prediche venissero fatte in modo più regolare, e che confessioni e comunioni fossero più frequenti. Allo stesso modo, l'ampiezza delle osservazioni sulle reliquie o sull'arte religiosa sottoli-

[19] G. BACCRABERE, *Visite canonique de l'évêque*, cit.

[20] Cfr. *infra*, Appendice, «Eglise paroissiale: l'edifice». La Legenda posta a fianco di questa tavola è comune a tutte quelle che seguono.

nea una volontà nuova di controllo del culto dei santi: autenticità delle reliquie, 'decenza' delle immagini dipinte o scolpite.

Queste domande, nel XVI secolo, sono poco diffuse e limitate a qualche diocesi isolata dove sono poste per volontà di alcuni prelati novatori. Esse vengono poste comunque prevalentemente nelle visite del Sud-Est, dove raggiungono più del 60% delle parrocchie delle diocesi visitate[21]. Successiva-mente, quando esse avranno una diffusione più generalizzata, questo tipo di preoccupazioni non sarà più tipico di questa regione. La loro relativa importanza indica un'attenzione crescente da parte del visitatore, più sensibile che in passato nei confronti di quella reliquia di dubbia origine, o di quella statua 'difforme'. Nel corso di questa prima riforma si tratta di note sparse e solo in vari casi di veri e propri inventari. I questionari sistematici appariranno solo dopo il 1670, quando la visita amministrativa si sostituisce ad una visita riformatrice, talora soffocandola.

Negli anni 1670-1730, che segnano l'apogeo della riforma cattolica in Francia, il controllo metodico del visitatore può far apparire un particolare tema come specifico di determinate regioni. Prendiamo l'esempio degli eremi. La domanda non è mai di grande importanza, ma, in questo periodo di svolta che va dal XVII al XVIII secolo, sembra preferire la Francia del Nord-Est, regione in cui gli eremi sono probabilmente più numerosi[22].Una tale constatazione che, come si vedrà, non è isolata, permette di avanzare l'ipotesi che in questa visita amministrativa, che si protrae fino alla fine del XVIII secolo, il controllo che il visitatore esercita sui luoghi può esprimere una certa realtà delle parrocchie, in questo caso la realtà degli eremi.

Quando il verbale di visita abbandona l'ispezione dei luoghi per addentrarsi in quella degli uomini, segue un'evoluzione analoga a quella che abbiamo appena descritto.

Quando si tratta del clero, l'ispezione del visitatore si pone spesso come un prolungamento di una visita tradizionale che attribuiva grande importanza al pastore di ogni parrocchia,

[21] Cfr. *infra*, Appendice, «Eglise paroissiale: mobilier».

[22] J. SAINSAULIEU, *Les ermites français*, Paris 1974.

per lo meno a partire dall'introduzione del questionario che Gerson aveva proposto al concilio di Reims nel 1408. Così certe domande, come quelle che riguardano l'identità dei parroci e dei vicari, sono frequenti già dal XVI secolo.

Lo stesso vale anche, benché in minor misura, per la condizione morale o per lo zelo pastorale di detto clero[23]. La visita della fine del XVI secolo raccoglie i frutti di una tradizione, ben anteriore al concilio di Trento, secondo la quale non si temeva di prendere il popolo per testimone: le sottorubriche che ricorrono al giudizio espresso dai parrocchiani nei confronti dei loro pastori costituiscono spesso la parte essenziale dei capitoli sulla moralità e sullo zelo dei sacerdoti. Nel XVII secolo tali domande vengono poste con frequenza sempre maggiore. Tra il 1670 e il 1730 raggiungono i tre quarti delle parrocchie delle diocesi visitate. Ma alla fine del XVIII secolo la vigilanza episcopale riguardo a questi aspetti si allenta, proba-bilmente perché il 'buon' prete sembra essere divenuto la norma[24].

Il carattere tradizionale di queste domande spiega come mai esse appaiano in tutte le regioni, lungo tutti i quattro periodi considerati. Ma esse rifluiscono verso il centro e il nord del paese a partire dagli anni 1670-1730, come se i prelati perseguissero in queste regioni una riforma cattolica altrove già praticamente realizzata. Si constata la stessa evoluzione per altri aspetti tradizionali di carattere secondario, relativi al clero: vocazioni, tendenza dottrinale, livello intellettuale. Ovunque, tra il 1670 e il 1730, la frequenza relativa dei temi trattati nella documentazione delle diocesi della Francia settentrionale nel XVIII secolo, riflette soprattutto la generalizzazione in queste regioni del carattere amministrativo della visita pastorale.

Rimangono le preoccupazioni su cui la riforma tridentina ha messo l'accento: la necessità da parte del clero parrocchiale di istruire i fedeli mediante la predicazione e il catechismo. Questo tipo di domande, segnate da esigenze nuove, si diffondono più lentamente, seguendo un'evoluzione simile a quella dei

[23] Cfr. *infra*, Appendice, «Personnel ecclesiastique: zèle pastoral».

[24] D. Julia - D. Mckee, *Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVIIe siècle*, in «RHEF», 1983, 182, pp. 61-86.

temi quali l'arredo delle chiese o le reliquie. Solo alla fine del XVII secolo interessano più del 70% delle parrocchie delle diocesi visitate. Vengono poste dapprima nel Sud-Est e in alcune diocesi dell'Aquitania; in seguito vengono generalizzate, pur risultando leggermente più diffuse nel nord del paese. Ma predicazione e catechismo suscitano minor interesse nel corso del XVIII secolo. È il periodo in cui l'attenzione per le scuole, diffusasi negli anni 1610-1670, comincia a far parte delle preoccupazioni episcopali[25]. Viene perseguito, soprattutto dai prelati della metà nord del paese, nella Francia più alfabetizzata[26]. Come per il caso degli eremiti, sotto l'apparente uniformità della visita amministrativa, viene alla luce una realtà più specifica di tale o tal'altra regione che non dipende completamente dallo sguardo del prelato che effettua la visita. Dopo il clero, il prelato in visita deve ispezionare i fedeli.

Alla fine del medioevo, le domande relative ai fedeli sono dominate da due assi: l'eliminazione dell'eresia e, con essa, dei comportamenti scorretti; la valutazione dell'ortodossia attraverso la conformità alle pratiche religiose. Il concilio di Trento e i concili milanesi non vi aggiungono gran cosa se non, come in precedenza, una precisione amministrativa.

Le domande riguardanti l'eresia appaiono in modo sporadico, ma un po' ovunque nel XVI secolo. Fin da quest'epoca si distinguono da quelle sul protestantesimo, che appaiono unicamente nelle diocesi in cui si sviluppa la Riforma. Nel corso del secolo successivo, queste preoccupazioni mirano a stanare un protestantesimo più diffuso. Possono riguardare più della metà delle parrocchie delle diocesi visitate quando si tratta, tra il 1670 e il 1730, di neoconvertiti. La carta che visualizza le diocesi interessate dal fenomeno riproduce tuttavia in parte quella del protestantesimo reale. Nel corso dell'ultimo periodo, quello in cui è teoricamente debellato, la domanda non viene quasi più posta. La ritroviamo solo là dove si parla dei neoconvertiti.

[25] Cfr. *infra*, Appendice, «Enseignement et assistance: les ecoles».

[26] F. FURET - J. OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry,* Paris 1977; D. JULIA (sous la dir. de), *Atlas de la révolution française*, 2: *L'Enseignement 1760-1815*, Paris 1987.

Sospettato di scarso ardore per la religione che ha da poco abbracciato, il neoconvertito viene giudicato in base alla pratica dei sacramenti, alla sua presenza o meno alla messa, alle mancanze nei confronti dei precetti della chiesa. Per il resto queste domande relative alla pratica riguardano l'insieme dei fedeli. Evolvono tutte allo stesso modo. Dopo un inizio modesto, tra il 1670 e il 1730 riguardano tre quarti e forse più delle parrocchie delle diocesi visitate; in seguito subiscono un calo molto sensibile. Considerate come il barometro dell'ortodossia, perdono gran parte del loro interesse con la fine degli anni 1730. Sembra così che il modello del buon cristiano che frequenta la propria chiesa tutte le domeniche, che si comporta correttamente e che partecipa ai riti pasquali ogni anno, sia diventato piuttosto comune, come quello del 'buon' parroco della stessa epoca, tanto da ridurre le domande o le raccomandazioni dei visitatori. Possiamo toccare qui con mano il limite di una fonte che si accontenta di comportamenti esteriori[27]. Lo stesso dicasi per tutto ciò che si riferisce alla morale dei fedeli, che si tratti di un giudizio d'insieme del visitatore o di considerazioni più puntuali sui divertimenti, sui problemi sessuali o sul denaro.

In tutti questi temi ritroviamo l'evoluzione caratteristica della visita riformatrice ed anche la sua progressione geografica, dall'epicentro del Sud-Est verso il resto del paese, specialmente verso il Nord-Est, 'frontiera di cattolicità'.

Quando si tratta di devozioni particolari, legate ad altre cerimonie parrocchiali, alle fondazioni o alle confraternite, constatiamo una progressione analoga, fino alla svolta degli anni 1670-1730. Ma, contrariamente alle rubriche che riguardano il culto

[27] Cfr. *infra*, Appendice, «Culte: pratique des sacraments». Questa carta non ha nulla in comune con quelle del giuramento costituzionale del 1791-1792, che presenta le zone di resistenza alla politica religiosa dei rivoluzionari o meglio ancora, la carta di reclutamento degli alunni dei seminari negli anni 1809-1812. Cfr. C. LANGLOIS - T. TACKETT - M. VOVELLE (sous la dir. de), *Atlas de la Révolution française. 9. Religion*, Paris 1996, p. 32 e p. 71. Questi due tipi di carte che illustrano gli elementi caratteristici di geografia della pratica cattolica fino alla metà del XX secolo, indicano una forte carenza di pratica nel bacino parigino e, al contrario, una forte pratica nella zona del Massiccio centrale e in gran parte della Francia sud-occidentale e sud-orientale.

obbligatorio, l'interesse nei loro confronti non diminuisce alla vigilia della Rivoluzione. Continua a manifestarsi in tutte le regioni. Questa vigilanza, particolarmente evidente nei confronti delle confraternite, permette di cogliere lo sforzo tenace della chiesa istituzionale nell'intento di estendere il proprio controllo sui gruppi intermedi tra i fedeli e i sacerdoti, gruppi che possono sfuggire di mano, o, al contrario, costituire forze ausiliarie estremamente preziose[28]. Lo stesso tipo di constatazione varrebbe per gli ospedali e le confraternite di carità che le professioni controllate.

In compenso, per quanto concerne la forma di devozione più diffusa, quella delle feste o dei pellegrinaggi, i questionari amministrativi dell'illuminismo non ricalcano più quelli del XVII secolo. Lo stesso si dica per quanto riguarda la stregoneria o le superstizioni. Negli anni 1670-1730 il vescovo in visita cercava di scoprire gli abusi allo scopo di combatterli; in seguito egli sembra adottare il punto di vista secondo il quale i fedeli hanno abbandonato qualsiasi tipo di superstizione, per divenire a poco a poco il 'buon' popolo delle campagne.

Conclusioni

Lo studio delle domande affrontate in ogni verbale di visita pastorale sulla totalità del territorio francese e su un lungo periodo che va dal XVI al XVIII secolo consente di porre in evidenza l'esistenza e le caratteristiche delle diverse tappe dell'applicazione di una riforma.

La prima fase si situa alla fine del XVI secolo, epoca contrassegnata da grandissimi contrasti. Una visita riformatrice, sistematica, che esamina numerosi argomenti e gran parte delle parrocchie di ciascuna diocesi, penetra allora in Francia da Sud-Est, nelle diocesi in cui tradizionalmente le visite sono probabilmente simili a quelle dell'Italia settentrionale, da cui

[28] Cfr. *infra*, Appendice, «Culte: confreries». Cfr. M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe siècle). Culte, Images, Confréries*, Paris 1994; della stessa autrice, *Les confréries, l'Eglise et la cité*, Grenoble 1988; L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987, e *Vitalité des confréries en Lorraine, fin 18e siècle*, in C. LANGLOIS - T. TACKETT - M. VOVELLE (sous la dir. de), *Atlas de la Révolution française. 9. Religion*, cit. p. 22.

provengono i modelli. In quell'epoca e in quella regione, l'ampiezza media della visita, cioè il numero di rubriche che appaiono almeno nella metà delle diocesi visitate, risulta molto superiore rispetto al resto del paese, dominato dalla visita gallicana, un atto d'autorità ancora poco sensibile alla pastorale[29].

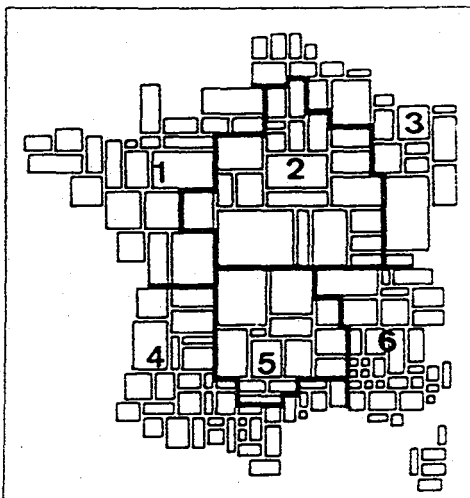
La seconda fase è quella del XVII secolo, che vede l'applicazione della Riforma cattolica. Lo spirito tridentino si estende progressivamente all'episcopato francese e quindi a tutte le regioni. Ma le domande che pongono in quest'epoca i vescovi in occasione delle loro visite non hanno ancora un carattere sistematico.

La terza fase corrisponde all'apogeo della Riforma cattolica, tra il 1670 e il 1730. La visita metodica e amministrativa si è estesa all'intero paese. Affronta un ampio ventaglio di domande, poiché si avvale spesso di questionari completi e a stampa, più frequenti nelle grandi diocesi della parte settentrionale del paese. Questo è un periodo privilegiato, in cui lo sguardo del visitatore può percepire una particolare realtà vissuta dai parrocchiani e permette di delineare in un quadro ampio i numerosi aspetti della vita dei fedeli.

Dopo il 1730, la visita amministrativa approntata nel corso del periodo precedente viene generalizzata. Malgrado un sensibile impoverimento, essa affronta ancora numerosi argomenti grazie ai quali il suo valore statistico rimane intatto. Tuttavia lo slancio riformatore sopravvive solo in alcune diocesi nella regione settentrionale del paese.

[29] Cfr. *infra*, Appendice, «Visites types; ouvertures moyennes».

Appendice

RÉGIONS GÉOGRAPHIQUES

FRANCE DU NORD

Région 1 : Ouest

21 diocèses
7 959 paroisses

Région 2 : Centre

21 diocèses
8 347 paroisses

Région 3 : Nord et Est

21 diocèses
8 182 paroisses

FRANCE DU SUD

Région 4 : Sud-Ouest

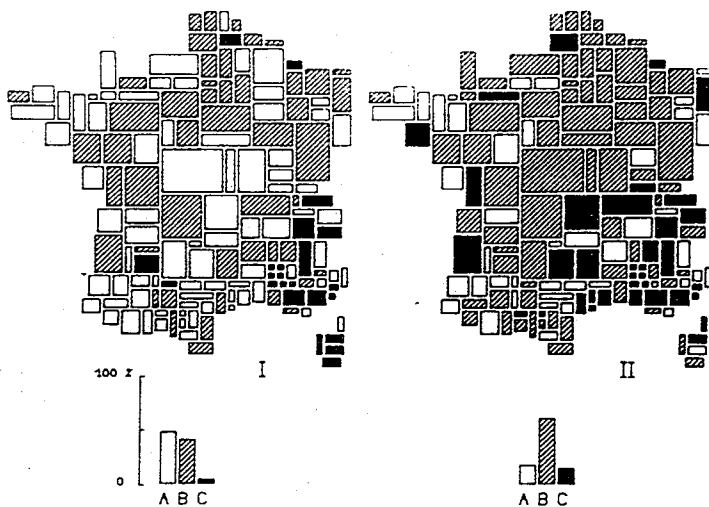
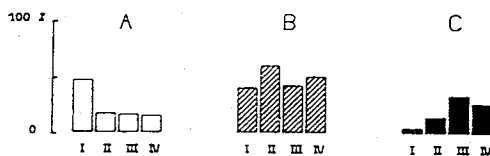
37 diocèses
7 766 paroisses

Région 5 : Centre

13 diocèses
4 755 paroisses

Région 6 : Sud-Est

37 diocèses
3 571 paroisses

PRATIQUE DE LA VISITE PASTORALE

EVOLUTION DE LA PRATIQUE SELON LES PERIODES

PERIODES

I 1550-1610
II 1610-1670
III 1670-1730
IV 1730-1790

PRATIQUE DE LA VISITE PASTORALE

LEGENDE DES HISTOGRAMMES

Par rapport à la totalité des paroisses :

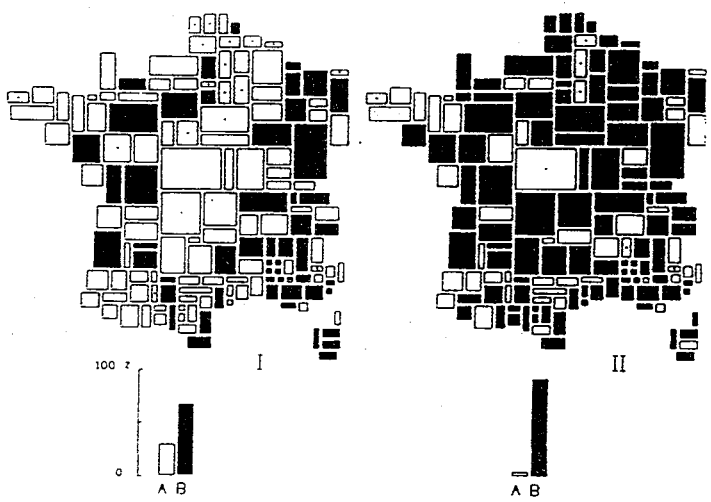
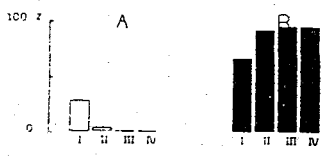
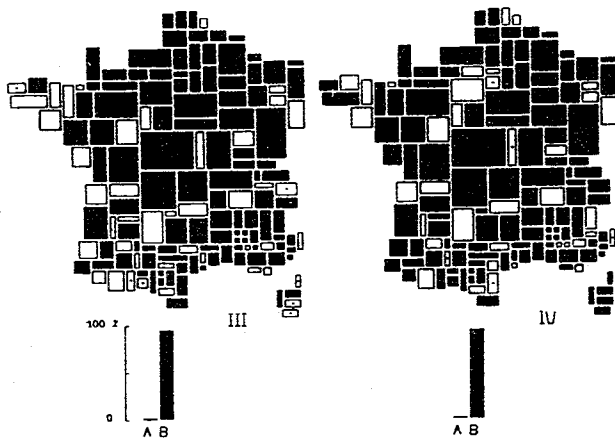
A — Proportion des paroisses appartenant aux diocèses non visités

B — Proportion des paroisses appartenant aux diocèses partiellement visités

C — Proportion des paroisses appartenant aux diocèses totalement visités

STATISTIQUES

	A %	B %	C %
I	50	43	7
II	20	63	17
III	19	45	36
IV	18	53	29

EGLISE PAROISSIALE : L'EDIFICE

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

EGLISE PAROISSIALE : L'EDIFICE

V LEGENDE

PERIODES

I	1550 - 1610
II	1610 - 1670
III	1670 - 1730
IV	1730 - 1790

LEGENDE DES CARTES

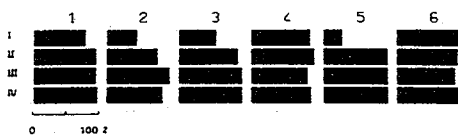
- Diocèse non visité (ou document perdu)
- Préoccupation absente dans les diocèses visités (partiellement ou totalement)
- Préoccupation présente dans les diocèses visités (partiellement ou totalement)

LEGENDE DES HISTOGRAMMES

Par rapport à la totalité des paroisses des diocèses visités :

A - Proportion des paroisses des diocèses où la préoccupation est absente

B - Proportion des paroisses des diocèses où la préoccupation est présente

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

REGIONS

FRANCE DU NORD

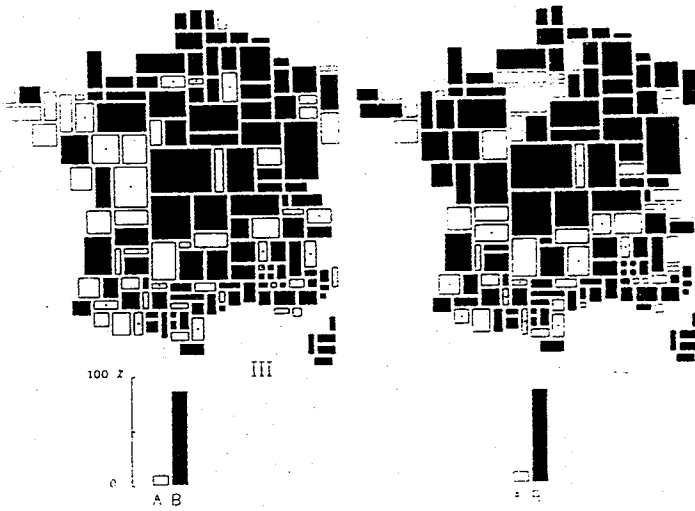
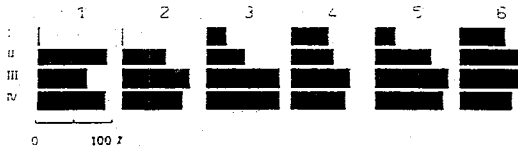
1 - Ouest
2 - Centre
3 - Nord et Est

FRANCE DU SUD

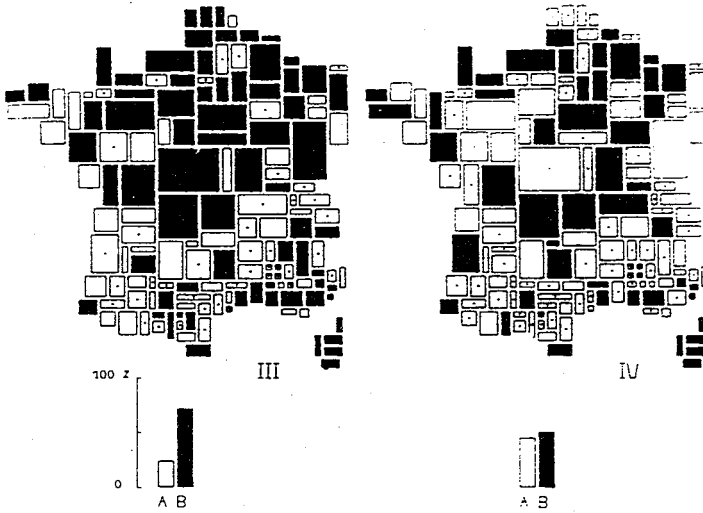
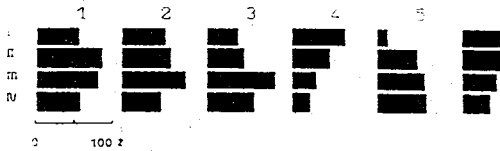
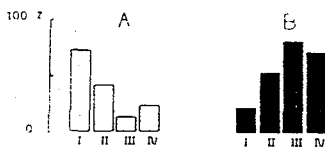
4 - Ouest
5 - Centre
6 - Est

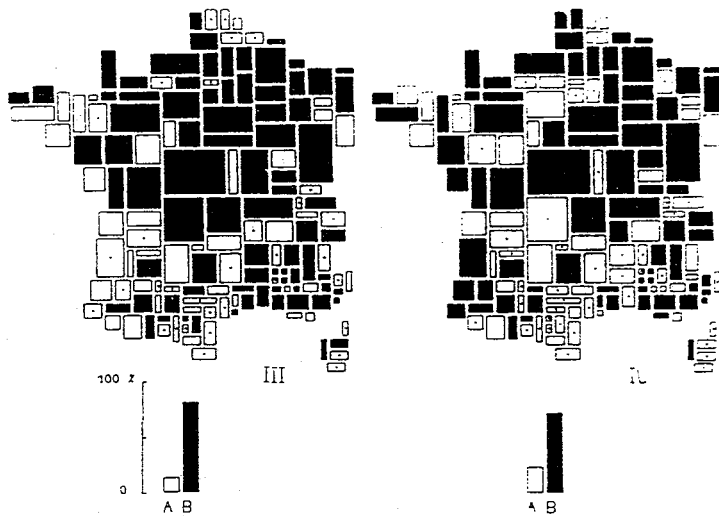
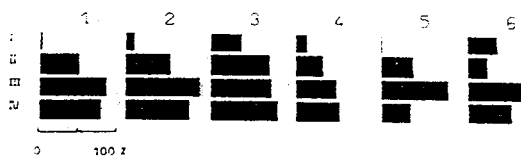
EGLISE PAROISSIALE : MOBILIER

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

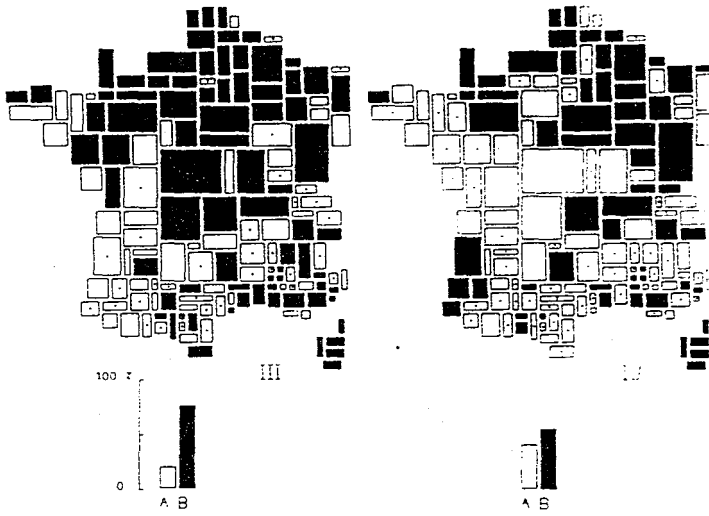
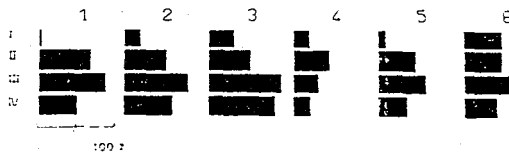
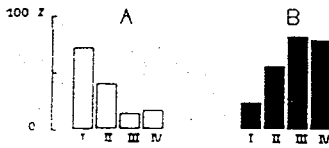
EGLISE PAROISSIALE · MOBILIER

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

PERSONNEL ECCLESIASTIQUE : ZELE PASTORAL

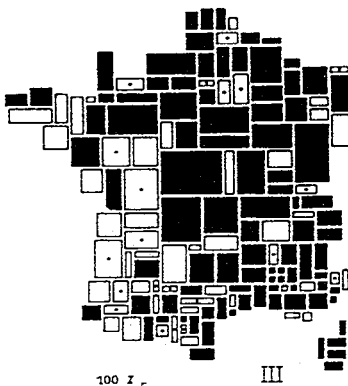
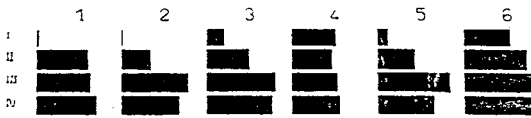
EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

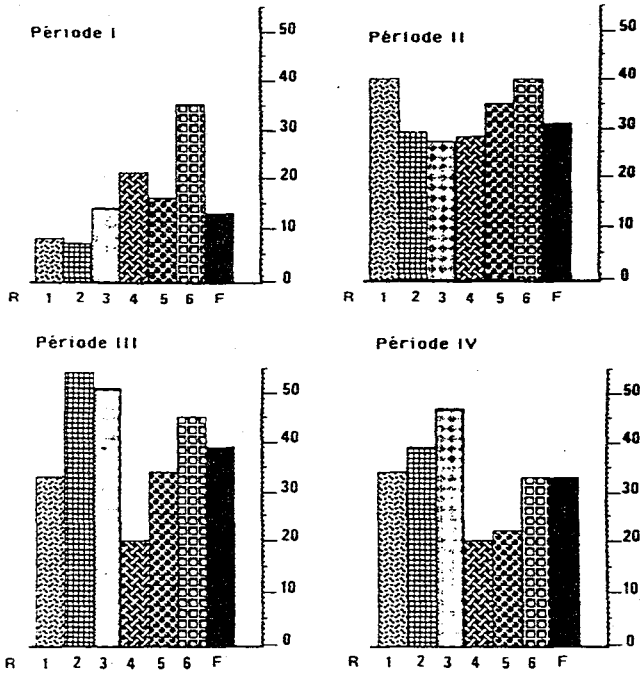
PERSONNEL ECCLESIASTIQUE : ZELE PASTORAL

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

ENSEIGNEMENT ET ASSISTANCE : LES ECOLES

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

ENSEIGNEMENT ET ASSISTANCE : LES ECOLES

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

CULTE : PRATIQUE DES SACREMENTS

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

CULTE : PRATIQUE DES SACREMENTS

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

CULTE : CONFRERIES

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION SELON LES PERIODES

CULTE : CONFRERIES

EVOLUTION DE LA PREOCCUPATION DANS CHAQUE REGION

VISITES TYPES : OUVERTURES MOYENNES

Lo studio delle visite pastorali in età moderna. Recenti pubblicazioni in Germania

di *Peter Thaddäus Lang*

Il valore molteplice delle fonti degli atti visitali è noto in Germania da oltre un secolo[1]. Ciò nonostante essi sono stati impiegati solo occasionalmente, e anche in tal caso per lo più solo per la storia della Chiesa locale. Un impulso ad un maggior uso di questo genere di fonti è stato dato dalla ricerca francese sulla scia di Gabriel Le Bras[2].

Così, in un volumetto miscellaneo del 1967 Ernst Walter Zeeden e Hansgeorg Molitor richiamavano l'attenzione sull'importanza della visita pastorale per la riforma cattolica. In appendice essi riunivano inoltre la bibliografia di tutti gli atti visitali tedeschi editi, fornendo un primo panorama sommario degli atti di visita presenti negli archivi dei vecchi *Länder* della Repubblica Federale[3].

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi

[1] Alcuni esempi: M. LINGG, *Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation in Deutschland*, Kempten 1888; G. BOSSERT, *Die Visitationsprotokolle der Diözese Konstanz von 1574-1581*, in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 6, 1891, pp. 61 ss.; G. LIEBE, *Die Herausgabe von Kirchenvisitations-Protokollen*, in «Korrespondenzblatt der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine», 51, 1907, pp. 47-49; F. LUDWIG, *Zur Entstehungsgeschichte der Lokalvisitationen, des «synodus» und des Oberkonsistoriums in Kursachsen (Kirchenordnung von 1580)*, in «Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte», 21, 1907, pp. 1-72; G. MÜLLER, *Visitationsakten als Geschichtsquelle*, in «Deutsche Geschichtsblätter», 8, 1907, pp. 287-316; 16, 1915, pp. 1-31; 17, 1916, pp. 279-306.

[2] Cfr. G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, I, Paris 1955, pp. 101 ss.

[3] E.W. ZEEDEN - Hg. MOLITOR (edd), *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform* (Katholisches Leben und Kirchenreform, 25-26), Münster 1967 (1977[2]).

I lavori svolti per questo volume sfociarono nel progetto di ricerca «Formazione confessionale per territori», che a partire dal 1973 fece parte del Sonderforschungsbereich 8 «Tardo medioevo e riforma» dell'università di Tubinga, con l'obiettivo di elaborare un repertorio dettagliato degli atti visitali tedeschi del XVI e XVII secolo. Funse da modello un analogo progetto francese[4].

Naturalmente esistevano alcune differenze significative tra i due progetti, sia nella concezione che nella realizzazione: il progetto francese comprendeva tutti gli atti delle visite pastorali dal medioevo sino alla fine dell'*ancien régime*. Il progetto tedesco, al contrario, era circoscritto ai secoli XVI e XVII per via dell'impostazione particolare della questione in base alla «formazione confessionale», vale a dire alla formazione di tipi di chiese confessionalmente diverse[5]. Verso la fine del XVII secolo questo processo si può ritenere in gran parte concluso, ma risulta piuttosto artificiosa l'interruzione del repertorio tedesco con il 31 dicembre 1699.

Un'ulteriore differenza assai rimarchevole è data dalla selezione dei dati considerati. Mentre il repertorio francese riporta il contenuto degli atti in base ad una griglia molto diversificata, che conta parecchie centianaia di punti, il repertorio tedesco si limita a non più di 24 punti, che però coprono in modo molto approssimativo gli stessi temi. In compenso il repertorio tedesco registra tutti i luoghi visitati, esattamente nel modo in cui sono riportati nelle fonti. Solo più tardi ci si sarebbe accorti che questo rendeva pregiudizievole l'intero progetto.

Per quanto concerne la realizzazione concreta dei progetti, ambedue cercarono la collaborazione di storici, specialisti ciascuno per la rispettiva regione visitata. I francesi vi riuscirono, i tedeschi no. Sulle ragioni di ciò si potrebbe discutere.

Nel caso tedesco l'elaborazione del materiale archivistico rimase così affidata esclusivamente ai membri del gruppo di studio

[4] M. VENARD - D. JULIA (edd), *Répertoire des visites pastorales de la France*, 1: *Agde-Bourges*, Paris 1977; 2: *Cahors-Lyon*, Paris 1979; 3: *Macon-Riez*, Paris 1983; 4: *La Rochelle-Ypres et Bâle*, Paris 1985.

[5] E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München - Wien 1965, pp. 9 ss.

di Tubinga: per questo il lavoro divenne estremamente lungo e dispendioso. A ritardare ulteriormente i lavori fu poi l'estrema difficoltà di identificare i luoghi visitati. Inoltre, l'organizzazione statale della Francia favorì il progetto francese, mentre i piccoli staterelli del passato tedesco furono d'ostacolo per il progetto tedesco. Gli atti visitali francesi si trovano infatti per la maggior parte negli archivi di Stato, strutturati secondo un modello organizzativo unitario. Ciò significa nella pratica che in Francia gli atti visitali si trovano sempre sotto un'unica segnatura d'archivio.

In Germania, invece, gli spostamenti territoriali e le trasformazioni religiose determinarono dopo il crollo del vecchio impero un enorme caos per il materiale archivistico e per gli archivi. La Seconda guerra mondiale e la divisione della Germania non hanno certo contribuito a migliorare questa situazione. Il rinvenimento di atti singoli o addirittura di intere serie di atti può diventare dunque spesso un gioco di fortuna.

Infine, il progetto tedesco procedette a rilento anche per un altro motivo, e cioè per una delle peculiarità nazionali tipiche tedesche: la precisione. Ricordo che in un'occasione suggerii ai miei collaboratori di rinunciare, per ragioni di tempo, a cercare di individuare i nomi di località particolarmente difficili, trattandosi di non più del 2% sul totale dei nomi; ma a quel punto i loro volti assunsero espressioni di chiaro disappunto, di rifiuto. Avrei assistito alla stessa reazione se li avessi spinti a compiere un atto di alto tradimento o avessi proposto loro il sequestro di un bambino. Avvenne così che il primo dei volumi in programma uscì solo nel 1982[6]; il secondo volume seguì, diviso in due tomi, nel 1984 e 1987[7].

Rimane ancora una cosa da chiedersi: per il progetto delle visite tedesche ci si è valsi dell'elaborazione elettronica dei dati? La risposta è: sì. Ma solo in misura assai limitata, e cioè per la compilazione del registro. Nella prospettiva attuale un

[6] E.W. Zeeden - P.Th. Lang u.a. (edd), *Repertorium der Kirchenvisitationsakten des 16. und 17. Jahrhunderts aus Archiven der Bundesrepublik Deutschland*, 1: *Hessen*, Stuttgart 1982.

[7] *Ibidem*, 2: *Baden-Württemberg*, I, Stuttgart 1984; II, Stuttgart 1987.

impiego maggiore dell'elaborazione elettronica avrebbe consentito sicuramente qualche vantaggio. Ma allora i programmi di elaborazione di testi erano ancora agli inizi e solo più tardi presero piede veramente. Oggi si svilupperebbe per lo meno una griglia e in base ad uno schema si descriverebbero i singoli atti.

Un ulteriore obiettivo del progetto di ricerca del gruppo di Tubinga consisteva nel cogliere meglio il processo della formazione confessionale sulla base degli atti visitali. A tale scopo si presero in considerazione tre territori di diversa confessione – luterana, cattolica e riformata –, nei quali lo stato delle fonti offre i presupposti migliori a tale fine. Queste regioni erano: il ducato del Württemberg, il principato vescovile di Würzburg e la contea di Nassau-Dillensburg. Questo progetto non fece però che pochi passi. Solo in riferimento alle visite del capitolo di una collegiata di Würzburg relative al periodo di carica del principe vescovo Julius Echter von Mespelbrunn (1537-1617) si analizzarono le fonti a proposito dell'attuazione della Riforma tridentina[8]. In quell'occasione non si ricorse all'aiuto dell'elaborazione elettronica dei dati, poiché si trattava solo di alcune dozzine di parrocchie.

Nel 1984 venne pubblicato inoltre un volume miscellaneo che illustrava lo stato della ricerca in Inghilterra, Francia, Italia, Polonia e Germania[9]. Parecchi degli autori di quel volume sono ora qui tra noi. Uno dei contributi tedeschi si occupava degli interrogatori delle visite cattoliche del XVI e XVII secolo. Questo tema scaturì dall'aver notato come gli interrogatori cattolici fossero tra loro molto più omogenei dei questionari usati nelle chiese luterane o in quelle riformate. Emerse che la visita cattolica nel XVI secolo si occupava prevalentemente del clero, mentre invece nel XVII secolo assumono via via sempre

[8] P.Th. LANG, *Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 1, 1982, pp. 143-172.

[9] E.W. ZEEDEN - P.Th. LANG (edd), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 14), Stuttgart 1984.

maggior peso altri aspetti, quali ad esempio la situazione economica, gli edifici o il personale ausiliario ecclesiastico[10].

Questo fu tutto quello che venne pubblicato, poiché successivamente al 1986 il progetto non ottenne più finanziamenti. Ciononostante, il volumetto di Zeeden e Molitor e il progetto sulle visite avviato a Tubinga continuarono a stimolare notevolmente la ricerca tedesca: collegandosi direttamente a diverse pubblicazioni del progetto di Tubinga l'allora archivista della diocesi di Rottenburg, Adalbert Baur, pubblicò nel 1986 quattro resoconti di visite riguardanti il capitolo della collegiata di Würzburg Neckarsulm[11]. Come in tutte le fonti di visite della regione di Würzburg del tardo XVI e del primo XVII secolo, le descrizioni sono assai scarse sotto il profilo del contenuto, ma relativamente omogenee sul piano formale. Il curatore non si è inoltrato nell'analisi delle fonti, preferendo rinviare ad un lavoro pubblicato poco tempo prima su un altro capitolo di

[10] P. MÜNCH, *Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600*, in E.W. ZEEDEN - P.Th. LANG (edd), *Kirche und Visitation*, cit., pp. 216-248 spiega come in seno alla Chiesa riformata si sia tentato di trovare controllori «onorari» provenienti dalle comunità stesse, i quali avrebbero dovuto comunicare le loro osservazioni alle autorità ecclesiastiche. Questo ufficio era ovviamente poco ambito, poiché nessuno voleva assumere il ruolo di traditore dei propri vicini. In occasione dell'anniversario di Lutero è uscito il saggio di P.Th. LANG, *Würfel, Wein und Wettersegen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation*, in V. PRESS - D. STIEVERMANN (edd), *Martin Luther - Probleme seiner Zeit* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 16), Stuttgart 1986, pp. 219-243. La base delle fonti è data da un resoconto visitale dell'anno 1480. Questa fonte nel suo genere unica consentì tra le altre cose di analizzare meglio i metodi usati dal visitatore nell'interrogatorio. Uscirono inoltre: P.Th. LANG, *Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der Frühen Neuzeit*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 3, 1984, pp. 207-212; dello stesso autore, *Manuale incultum visitatorum ecclesiarum. Ein bisher unbekannter Visitationstraktat aus dem späten 15. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», 79, 1985, pp. 145-162; dello stesso, *Die Dekanatseinteilung im Bistum Konstanz von der Reformation bis zum Ende des 17. Jahrhunderts (ohne die Schweizer Dekanate)*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 196, 1986, pp. 57-73 (le strutture organizzative vennero elaborate dagli atti visitali).

[11] A. BAUR (ed), *Die Visitationen im Landkapitel Neckarsulm von 1596, 1597, 1612 und 1619*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 5, 1986, pp. 271-310.

una collegiata di Würzburg, basato a sua volta su resoconti visitali[12].

Già nel 1984 Marianne Popp e Paul Mai, quest'ultimo direttore dell'archivio diocesano di Ratisbona, pubblicarono un verbale delle visite dell'episcopato di Ratisbona relativo all'anno 1508[13]. Questo testo è veramente notevole perché in area tedescofona sono assai scarse le fonti visitali significative anteriori alla Riforma. Da quanto si ricava, la pubblicazione risponde alle normali esigenze scientifiche.

Qualche critica si può fare invece sul modo in cui nell'introduzione Paul Mai interpreta il testo relativamente ai casi di concubinato. Non solo per il fatto che molti gli sfuggono[14]. Egli li pone in relazione con il numero complessivo dei sacerdoti dell'episcopato visitati, senza tener conto del fatto che i rapporti domestici – sia quelli positivi che quelli negativi – vengono inseriti solo assai sporadicamente nel resoconto. Così vi sono 199 concubinari a fronte di 165 non concubinari, il che non fa il 10% scarso – secondo il calcolo di Mai – bensì molto di più, e precisamente un buon 55%. È un vecchio trucco usato spesso dagli storici 'fedeli' alla Chiesa, quello di ridurre il numero di abusi. Non è detto che dove le fonti tacciono vi sia sempre una situazione di ordine. Nel 1987 Paul Mai pubblicò un'ulteriore fonte relativa all'episcopato di Ratisbona e risalente all'anno 1526, fatta passare per resoconto visitale pretridentino[15]. Il

[12] P.Th. LANG, *Die tridentinische Reform*, cit.

[13] P. MAI - M. POPP (edd), *Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508*, in «Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg», 18, 1984, pp. 7-316.

[14] Dei 78 documenti ivi elencati a nota 9 di p. 22 due sono inesatti (nn. 253 e 373), anche se ne vengono aggiunti altri 121 (sic!), e cioè i numeri, 33, 34, 35, 37, 60, 86, 109, 123, 159, 161, 171, 176, 177, 197, 280, 282, 287, 303, 304, 319, 341, 342, 343, 347, 362, 363, 364, 367, 381, 391, 418, 423, 427, 441, 444, 466, 472, 476, 478, 486, 494, 495, 505, 526, 529, 531, 532, 534, 540, 541, 560, 582, 587, 595, 599, 604, 624, 635, 641, 645, 681, 687, 688, 694, 697, 699, 710, 712, 713, 714, 734, 741, 745, 777, 786, 792, 793, 794, 795, 796, 800, 801, 815, 816, 820, 822, 833, 836, 839, 847, 857, 860, 865, 870, 877, 880, 881, 883, 885, 886, 889, 890, 892, 895, 896, 899, 904, 905, 910, 911, 912, 918, 920, 922, 926, 952, 979, 982, 986, 989, 992.

[15] P. MAI (ed), *Das Visitationsprotokoll von 1526*, in «Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg», 21, 1987, pp. 23-314.

contenuto di questo testo è peraltro estremamente scarso: suddivisi per località vengono elencati i sacerdoti, di cui vengono indicate la provenienza e le rispettive entrate: un indice vescovile per il controllo della situazione finanziaria, nulla di più. Dal termine «visita» ci si aspetta qualche cosa di più.

Nel 1986, dunque un anno prima, Anton Landersdorfer era uscito con un'altra pubblicazione[16]. Si tratta di un resoconto visitale dell'episcopato bavarese di Frisinga, di un pezzo minore della cosiddetta «Visitatio Bavarica» degli anni 1558-1560, fatta eseguire dal duca di Baviera negli episcopati di Frisinga, Passavia e Ratisbona nonché nella parte bavarese dell'arcivescovato di Salisburgo. Nella sua introduzione Landersdorfer lascia intendere un numero esiguo di concubinari tra i chierici, analogamente a quanto aveva già fatto Paul Mai. Egli confronta infatti il numero di concubinari con il numero complessivo dei visitati ed arriva così al 39%, senza tener conto del fatto che in molti casi mancano semplicemente informazioni al riguardo. Se però si confrontano i concubinari espressamente nominati con gli altrettanto espressamente nominati sacerdoti che vivono da celibi la percentuale risulta ben più alta, e cioè del 64%[17].

Al di là di tutto questo, gli atti conservati forniscono un quadro assai ampio e estremamente dettagliato delle condizioni della Chiesa poco prima della conclusione del concilio di Trento.

[16] A. LANDERSDORFER (ed), *Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560* (Münchner theologische Studien, I. Historische Abteilung, 26), St. Ottilien 1986.

[17] *Ibidem*, pp. 104 ss. Numero totale dei visitati: 418; senza specificazione di concubinato o celibato: 165; concubinari: 183 (non concubinari 154, come viene riportato *ibidem*, p. 105). Secondo la valutazione ufficiale del duca di Baviera vanno aggiunti ai dati sopra riportati anche i concubinari locali, cosicché il numero dei concubinari sale al 96-97%. Questo era quanto riferiva l'inviato bavarese nel 1562 ai padri conciliari a Trento – sicuramente non senza un intento tendenzioso, poiché il duca di Baviera mirava a ottenere concessioni in merito al celibato. «In proxima visitatione per Bavariam facta, tam frequens concubinatus repertus fuit, ut vix inter centum ter vel quatuor inventi sint, qui aut manifesti concubinarii non fuerint, aut clandestina matrimonia non contraxerint, aut uxores palam non duxerint»; citazione da J. DELUMEAU, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII): la città assediata*, Torino 1994.

Il valore di questi verbali è notevolissimo e particolare, poiché praticamente nessun altro documento ci dà una descrizione così ricca dell'organizzazione delle chiese minori pre-tridentine.

Accanto agli ampi resoconti finali per gli episcopati bavaresi di cui si è detto, vi sono però anche annotazioni ancora più dettagliate. Esse venivano fatte evidentemente nel corso della visita stessa e contengono un numero di informazioni ben maggiore delle relazioni finali. Scoraggiano però il lettore moderno per via del modo confuso – tipico dell'età moderna – in cui sono presi gli appunti.

Non è chiaro – ad esempio – se chi scrive si riferisce ancora alla parrocchia B oppure parla già della parrocchia C; nel bel mezzo inizia a rimaneggiare il suo testo sulla parrocchia A, per interromperlo però bruscamente e proseguire con B o forse anche con C. Saggiamente il curatore si accontenta di riportare il resoconto finale di Frisinga, accompagnato da un'ampia introduzione e un indice dei luoghi e delle dedicazioni.

Una seconda parte di questa «Visitatio Bavarica» è stata pubblicata nel 1991 da Rainer Braun, e precisamente quella riguardante le parti bavaresi dell'arcivescovato di Salisburgo e dell'episcopato del Chiemsee[18]. Braun procede in maniera analoga a Landersdorfer, puntando sul resoconto finale: un lavoro solido e rispondente alle istanze scientifiche. Con un'amplissima introduzione di 149 pagine, Braun si addentra nel contenuto della sua fonte, rappresentato per un verso dal clero secolare e regolare, per un altro dal popolo dei fedeli. Fortunatamente egli non ricorre a stratagemmi apologetici nell'esposizione di fatti relativi a infrazioni di norme ecclesiastiche.

Tanto a Braun quanto a Landersdorfer preme non solo l'esposizione del contenuto, ma anche il valore delle fonti[19]. Essi si preoccupano così del nesso esistente tra i resoconti finali da loro pubblicati e le annotazioni in forma di minuta; essi cerca-

[18] R. Braun (ed), *Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558* (Studien zur Geschichte, 6), St. Ottilien 1991.

[19] A. Landersdorfer, *Das Bistum Freising*, cit., pp. 66-77; R. Braun, *Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg*, cit., pp. 38-43.

no di verificare secondo quali criteri siano stati scelti i fatti riportati nei resoconti finali: si dovevano tacere i fatti pregiudizievoli? Oppure, al contrario, questi andavano evidenziati in modo particolare[20]? Nessuno dei due vuole sbilanciarsi. Ambedue si limitano a constatare una tendenza, quella di tralasciare ripetizioni.

Pur con tutta la scrupolosità e l'ossessione per i particolari, Braun evita di tradurre in cifre i comportamenti accertati. Sarebbe inoltre stato auspicabile che – esattamente come Mai e Landersdorfer – egli avesse confrontato i risultati con quelli di altre regioni. Ma forse si chiede troppo a un curatore.

Nel 1993 si è aggiunta a queste due pubblicazioni sulla «Visitatio Bavarica» una ricerca di Paul Mai sull'episcopato di Ratisbona[21]. In verità non si tratta di un'edizione critica, poiché il curatore si limita a pubblicare letteralmente una copia del resoconto finale di Ratisbona del XVIII secolo, senza particolari commenti al testo. L'introduzione di Mai si esaurisce in una serie di luoghi comuni più o meno casuali. Ma al di là di questo, si tratta comunque di un primo passo.

Se consideriamo i lavori usciti oltre i confini della Repubblica federale tedesca in altri paesi tedescofoni, il numero delle edizioni apparse negli ultimi anni cresce: vi sono infatti altre due ricerche. Quella di Anton Gössi e Josef Bannwart sul cantone di Lucerna[22] (nell'episcopato di Costanza) e quella di Peter Tropper sulla Carinzia[23]. Ambedue poderosi, opere di grandi

[20] Landersdorfer è inoltre dell'avviso «che nel verbale non vennero riportate molte notizie buone poiché queste erano ovvie e non era dunque necessario evidenziarle espressamente» (*ibidem*, p. 76). Personalmente ritengo questa una pura ipotesi, che non è in grado di trovare alcuna conferma nel testo.

[21] P. MAI (ed), *Das Bistum Regensburg in der bayerischen Visitation von 1559*, in «Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg», 27, 1993.

[22] A. GÖSSI - J. BANNWART (edd), *Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern* (Luzerner Historische Veröffentlichungen, 27), Luzern 1992.

[23] P.G. TROPPER (ed), *Die Berichte der Pastoralvisitationen des Görzer Erzbischofs Karl Michael von Attems in Kärnten von 1751 bis 1762* (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abteilung: Diplomataria et Acta, 87), Wien 1993; si vedano inoltre altre due pubblicazioni austriache: R.K. HÖFER (ed), *Die landesfürstliche Visitation der Pfarreien und Klöster in der Steiermark in den Jahren*

specialisti, i volumi in questione rispondono a pieno alle attese. Si tratta sia nell'uno che nell'altro caso di testi del XVIII secolo. Nelle rispettive introduzioni i due curatori si soffermano primariamente su questioni relative all'amministrazione ecclesiastica. Non è nei loro intendimenti spingersi in una valutazione storico-sociale dei rispettivi testi.

Possiamo parlare dunque di un'attività editoriale decisamente abbondante, anche se riferita esclusivamente a fonti visitali cattoliche. Sul fronte luterano, negli ultimi due anni si registra un'unica pubblicazione, riguardante il territorio attorno alla città imperiale di Norimberga negli anni 1560 e 1561[24]. Sul perché di ciò sarebbe interessante indagare.

A parer mio ciò potrebbe essere dovuto al modo in cui Zeeden e Molitor nel 1967 hanno animato la ricerca sulle visite in Germania. Essi scelsero un tema specifico della storia della Chiesa cattolica – la Riforma della Chiesa dopo il concilio di Trento – optando tra l'altro per un organo di stampa decisamente cattolico – la collana «Katholisches Leben und Kirchenreform». Anch'io ho fatto altrettanto con molti miei lavori che ho pubblicato nella rivista della Società storica della diocesi di Rottenburg-Stuttgart, il «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte».

Questi impulsi per la ricerca tedesca sulle visite pastorali hanno riguardato dunque esclusivamente la sfera della storia della Chiesa cattolica. La scintilla per la storia della Chiesa protestante non era ancora scoccata, sebbene nel frattempo sia generalmente accettato il fatto che Riforma cattolica e Riforma protestante sono manifestazioni parallele e corrispondenti del processo di formazione confessionale[25]. Forse non è stato ancora appianato del tutto il divario tra scienza storica protestan-

1544-1545 (Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, 14), Graz 1992; K. AMON (ed), *Die Salzburger Archidiakonenvisitation von 1523-1525 in der Steiermark* (Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, 12), Graz 1993.

24 G. HIRSCHMANN (ed), *Die Kirchenvisitation im Landgebiet der Reichsstadt Nürnberg 1560 und 1561* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 68), Neustadt - Aisch 1994.

25 E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, cit.

te e cattolica? Accanto alle edizioni è piuttosto raro trovare anche analisi di atti visitali[26].

Esattamente nel senso dell'ipotesi fin qui fatta vi sono, con due sole eccezioni, esclusivamente lavori riguardanti l'ambito cattolico[27]. Abbiamo anzitutto parecchi saggi sulla storia dell'organizzazione delle visite nell'episcopato di Costanza[28] e sul valore

[26] G. WARTENBERG, *Visitationen des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580*, in K. GOEBEL (ed), *Luther in der Schule. Beiträge zur Erziehungs- und Schulgeschichte, Pädagogik und Theologie*, Bochum 1985, pp. 55-78. Al centro del lavoro è la visita come tale, mentre del tutto marginale risulta una valutazione degli atti visitali. Di analogo orientamento storico-scolastico è il saggio di G. HIRSCHMANN, *Die zweite Nürnberger Kirchenvisitation 1560/61. Ein Zwischenbericht*, in H. DICKERHOF (ed), *Bildungs- und schulgeschichtliche Studien zu Spätmittelalter, Reformation und konfessionellem Zeitalter* (Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg-Eichstätt, 19), Wiesbaden 1994, pp. 287-294. Dal punto di vista metodologico Hirschmann usa le sue fonti come raccolta di esempi.

[27] Naturalmente le fonti visitali non vengono ignorate nello studio della storia della Chiesa protestante, cfr. ad esempio E. FRITZ, *Entstehung von pietistischen Privatversammlungen und Widerstand gegen die Liturgie von 1809 in der Superintendenz Urach*, in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 91, 1991, pp. 148-188; dello stesso, *Diweil sie so arme Leuth. Fünf Albdörfer zwischen Religion und Politik 1530-1750. Studein zur Kirchengeschichte der Dörfer Bernloch, Eglingen, Meidelstetten, Oberstetten und Ödenwaldstetten*, Stuttgart 1989; N. HAAG, *Die lutherische Orthodoxie und der Prozeß der Konfessionalisierung im Luthertum: das Territorium der Reichsstadt Ulm*, in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 92, 1992, pp. 72-88. Qui le fonti visitali semplicemente come raccolta di esempi; meglio nella dissertazione di N. HAAG, *Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640-1740* (Veröffentlichungen des Institus für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 145), Mainz 1992. Come è possibile notare, negli ultimi 15 anni non sono usciti lavori ampi che si occupino dell'organizzazione delle visite protestanti. La ricerca anglosassone, al contrario, è tornata ad occuparsi solo negli ultimissimi tempi degli atti visitali della Germania: B. TOLLEY, *Pastors and Parishioners in Württemberg during the Late Reformation 1581-1621*, Stanford (California) 1995.

[28] P.Th. LANG, *Die Visitationen*, in E.L. KUHN - E. MOSER u.a. (edd), *Die Bischöfe von Konstanz*, I: *Geschichte*, Friedrichshafen 1988, pp. 103-109; dello stesso, *Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 10, 1991, pp. 155-182; P.Th. LANG, *Die Generalvisitatoren* in *Helvetia Sacra*, red. von B. DEGLER-SPENGLER, Abteilung 1: *Erzbistümer und Bistümer*; 2: *Das Bistum Konstanz*, II, Basel 1993, pp. 665-672; dello stesso, *Die tridentinische Reform im Landkapitel Ebingen 1575-1679*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 14, 1995, pp. 213-238.

delle fonti degli atti visitali dell'età moderna[29], inoltre uno studio sull'episcopato di Spira[30], uno su quello di Würzburg[31] e uno sugli interrogatori cattolici del XVIII secolo[32]. Dall'ultima di queste ricerche risulta che le visite si trasformarono da strumento di disciplinamento (quali erano nel XVI secolo) in un mezzo per la raccolta di dati rilevanti sul piano amministrativo, derivanti dall'organizzazione delle chiese minori (nel XVIII secolo). Il carattere della «visita» nel vero senso del termine venne meno quando, verso la fine del XVII secolo, in Germania le autorità ecclesiastiche cattoliche ricorsero sempre più spesso a un questionario stampato con domande a cui veniva risposto per iscritto – per così dire una visita via posta. D'altra parte fu così che si creò un data-base perfettamente omogeneo e rispondente alle esigenze di un'elaborazione elettronica.

Vanno inoltre ricordati altri due saggi cattolici[33] del 1994, riguardanti la storia della scuola e dell'istruzione in Baviera nel tardo medioevo e in età moderna; questi lavori si basano esclusivamente su resoconti e verbali di visite; si tratta tuttavia pre-

[29] P.Th. LANG, *Die Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 6, 1987, pp. 133-154; dello stesso autore, *«Ein grobes, unbändiges Volk». Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit*, in H. MOLITOR - H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (Katholisches Leben und Kirchenreform, 54), Münster 1994.

[30] P. WARMBRUNN, *Konfessionalisierung im Spiegel der Visitationsprotokolle: Das Bistum Speyer in den Jahren 1583-1718*, in «Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte», 19, 1993, pp. 333-362. Warmbrunn evita ogni quantificazione; i suoi esempi estremamente chiari mostrano tuttavia come alla fine del XVI secolo la situazione ecclesiastica nel vescovato di Spira corrispondesse esattamente a quella della diocesi di Costanza e di Würzburg.

[31] P.Th. LANG, *Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen*, in «Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter», 52, 1990, pp. 243-270.

[32] P.Th. LANG, *Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 18. Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument*, in «Römische Quartalschrift», 83, 1988, pp. 265-295.

[33] A. LANDERSDORFER, *Das Schulwesen im Bistum Freising im Spiegel des Visitationsberichtes von 1560*, in H. DICKERHOF (ed), *Bildungs- und schulgeschichtliche Studien*, cit., pp. 241-258; K. AMMANN, *Die Passauer Visitation von 1558-59 als schulgeschichtliche Quelle*, *ibidem*, pp. 259-286. Ammann vuole seguire le orme dei visitatori (p. 263) e riporta dunque tutti i passi testuali nella successione delle fonti che hanno rilievo scolastico.

valentemente di raccolte di esempi e non rappresentano pertanto alcuna novità sul piano metodologico.

Per quanto riguarda lavori più consistenti abbiamo solo due dissertazioni; anzitutto quella di Thomas Paul Becker del 1989 sulla confessionalizzazione nei decanati della diocesi di Colonia Ahrgau e Bonn, e interessante l'arco di tempo che va dal 1583 al 1761[34]. Diversamente da molti lavori precedenti[35], Becker concentra la sua attenzione sull'organizzazione delle chiese minori, relegando decisamente in secondo piano l'alta politica ecclesiastica vescovile. I singoli aspetti della sua trattazione emergono per così dire naturalmente da ciò che veniva ispezionato nelle visite: gli edifici delle chiese con i loro arredi, con una particolare attenzione per gli altari, i fonti battesimali, i confessionali; provenienza, formazione, gestione e condotta di vita dei parroci; la pratica religiosa della comunità, intendendo in particolare la messa, il sacramento dell'eucarestia, la santificazione della domenica, l'organizzazione delle confraternite, le processioni e i pellegrinaggi. Seguono la scuola, il tribunale ecclesiastico, le levatrici, il matrimonio e le usanze. Becker lavora in termini quantitativi, ma non pare ricorrere all'elaborazione elettronica dei dati. Egli interpreta le cifre rilevate con grande cautela e soppesandole accuratamente.

Infine va anticipato qualcosa riguardo una dissertazione che uscirà presumibilmente solo l'anno prossimo. Si tratta de «Gli effetti del concilio di Trento nell'episcopato di Costanza con particolare riguardo per la Bresgovia dell'Austria anteriore» di Irmtraud Betz-Wischnath, già collaboratrice del progetto sulle visite di Tubinga.

[34] Th.P. BECKER, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761* (Veröffentlichungen des Stadtsarchivs Bonn, 43), Bonn 1989.

[35] Così ad esempio J. KÖHLER, *Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg 1564-1620* (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 12), Köln - Wien 1973, oppure M. BECKER-HUBERTI, *Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform* (Westfalia Sacra, 6), Münster 1978, o anche F. ORTNER, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg*, Salzburg 1981.

Come hanno dimostrato i risultati dell'impresa di Tubinga, le fonti visitali della Germania vecchio-credente del XVI e XVII secolo sono tramandate in quantità notevole soprattutto per gli episcopati di Würzburg, Augusta e Costanza, con Würzburg al primo e Costanza al terzo posto. Mentre gli atti di Würzburg sono presenti in serie quasi chiuse e colgono la situazione ecclesiastica di interi decenni con una griglia di domande sostanzialmente costante, l'episcopato di Costanza presenta una situazione opposta: la griglia delle domande cambia spessissimo, tanto che non è possibile seguire con regolarità attraverso i decenni singoli aspetti della vita ecclesiastica.

Oltre a ciò i visitatori di Costanza lavorarono molto più indisciplinatamente rispetto ai loro colleghi di Würzburg, non sempre attenendosi ai questionari predatati. Così può accadere ad esempio che nella parrocchia A tutto ruoti attorno alla condotta poco conforme di un cappellano, mentre nella parrocchia B l'attenzione del visitatore si concentri sul nuovo edificio della chiesa, e della parrocchia C ci si limiti a dire che tutto procede in perfetto ordine. A ciò si aggiunge poi che in alcune delle prime visite, risalenti agli anni attorno al 1570, alcuni decani rurali iniziarono a inviare i loro resoconti per iscritto alla commissione vescovile per le visite, altri invece si presentavano personalmente davanti alla commissione che li ascoltava. Non occorre tornare a dire che il contenuto delle informazioni è in ambedue i casi alquanto disomogeneo.

Ma non basta: nella cancelleria vescovile si iniziò, a seguito delle suddette visite, a uniformare i resoconti dei decani, tra loro estremamente diversi. Rimase naturalmente un misero tentativo. Nella prima fase delle visite nella diocesi di Costanza vengono redatti testi di ogni tipo. Più tardi, dopo il 1600, la situazione si regolarizzò progressivamente, ma già nei primi decenni del XVII secolo si introdusse un sistema di visita articolato, consistente in una visita al convento, una visita decanale e una generale; questo torna a rendere difficoltosa, anche se per motivi diversi, l'analisi degli atti, questa volta per il fatto che i testi tramandati sono difficilmente collocabili all'interno delle categorie sopra ricordate.

A rendere ancora più complessa la cosa è l'attuale stato archivistico delle fonti visitali di Costanza: verosimilmente nel XVIII

secolo i verbali e resoconti inizialmente contenuti in fogli sciolti o smilzi quaderni vennero rilegati in grossi volumi in-folio, creando una assoluta confusione – diverse volte accade addirittura che parti di un unico atto si trovino sparse in più volumi in-folio.

Di fronte a una simile situazione, non ci si meraviglia che la ricerca sull'episcopato di Costanza nel periodo post-tridentino si sia servita finora degli atti visitali solo in misura modesta. Il lavoro di Betz-Wischnath acquista perciò un carattere pionieristico. In un lavoro minuzioso estremamente faticoso la studiosa ha analizzato i vari svolgimenti delle visite e riordinato i frammenti di singoli pezzi di visita, disseminati e mescolati un po' dovunque.

Certo non dovunque nei paesi tedeschi la situazione fu così caotica come nell'episcopato di Costanza. Ma dal lavoro di Betz-Wischenath emergono meglio che altrove alcune delle difficoltà in cui si imbatte un tedesco che intenda studiare le visite. Solo in casi del tutto eccezionali si hanno dati numerosi assolutamente omogenei riferiti a un'ampia area geografica e cronologica nel vecchio impero, e comunque mai parlando dell'età moderna. Data questa situazione, l'elaborazione elettronica dei dati potrebbe comportare anche enormi difficoltà.

Parte terza

Esperienze di ricerca

Storia religiosa e storia sociale in Germania in età moderna. Un bilancio storiografico

di *Walter Ziegler*

Fino a dopo la Seconda guerra mondiale nessuno avrebbe detto che in Germania la storia della religione e della Chiesa da un lato e quella della società dall'altro avrebbero acquisito una maggior rilevanza o addirittura avrebbero potuto arrivare ad un proficuo scambio reciproco. Gli interrogativi circa l'importanza sociale della religione erano ancora piuttosto estranei alla teologia e venivano semmai confinati nell'ambito della storia della pastorale o della storia della Chiesa; la storia della religione e la sociologia della religione, così come si erano sviluppate nel XIX secolo in ambienti per lo più lontani dalla Chiesa, erano recepite dalla teologia poco tanto quanto le ancor giovani scienze sociali[1]. Nel campo della storia «profana» invece, fin dall'inizio del secolo l'impianto storico-sociale era stato respinto energicamente dal cosiddetto «Methodenstreit» e rimase estraneo alla scienza storica generale, non in ultima analisi anche per il fatto che esso venne poi dominato in vari modi dal patrimonio di idee marxiste[2]. In definitiva, la storia dell'età moderna rimaneva ancora totalmente in ombra. Mentre il Romanticismo si era preso a cuore il medioevo e il XIX e il primo XX secolo la storia contemporanea, l'età moderna trovò un certo interesse solo nell'ambito della storia della Riforma; troppo

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi

[1] Cfr. le affermazioni molto critiche ancora dopo la Seconda guerra mondiale in O. SCHREUDER OFM, *Religionssoziologie*, in *Staatslexikon*, VI, Freiburg i.Br. 1961[6], pp. 830-837; H.J. WALLRAFF SJ, *Sozialwissenschaften*, *ibidem*, II, VII, 1962[6], pp. 405-415.

[2] Cfr. G. OESTREICH, *Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland*, in «Historische Zeitschrift», 208, 1969, pp. 320-363.

spesso l'epoca dal XVI al XVIII secolo fu vista come età della decadenza, come declino dell'impero e irrigidimento della società prima dell'ascesa della Prussia e delle riforme del XIX secolo[3]. Questo atteggiamento mutò sensibilmente in Germania con la fine della Seconda guerra mondiale, ma in particolare dagli anni '60 in poi. Con il sovvertimento culturale di quel decennio, collegato al rafforzamento del neomarxismo nell'Europa occidentale – che peraltro supera di gran lunga – non solo la storia sociale divenne presentabile, ma l'impianto storico-sociale si pose dovunque in primo piano, scalzando la storia politica tradizionale. Nell'ambito della teologia l'avvio del Concilio Vaticano II consentì una grande apertura verso orientamenti di pensiero fino ad allora proibiti, come ad esempio la sociologia della religione. Ma fu soprattutto la fine dello Stato unitario prussiano tedesco nel 1945 a orientare l'interesse degli storici verso l'organizzazione statale prima dello Stato nazionale, dunque dell'antico impero e poi alla storia dell'età moderna quale fenomeno autonomo (proprio negli anni '60 venne istituita anche la prima cattedra di storia dell'età moderna in Germania). Questo insieme di fattori preparò il terreno per i molti studi di storia religiosa e sociale nell'ambito dell'età moderna. Non è possibile osservare qui in successione cronologica la nascita e la reciproca dipendenza dei vari temi che vennero trattati, per i quali mancano anzitutto lavori preparatori. Si vuole pertanto dare uno sguardo generale, a livello di contenuti, agli ambiti principali sui quali negli ultimi tempi si è lavorato.

1. *Storia sociale*

Una delle prime vivaci discussioni nel campo della storia sociale fu sollevata dal modello marxista della Riforma, intesa quale rivoluzione proto-borghese; questo modello si diffuse nella Repubblica Federale a partire dagli anni '60[4]. Esso venne in larga

[3] Sintetizzato in modo classico ad esempio da E. MARCKS, *Der Aufstieg des Reiches. Deutsche Geschichte 1807-1871-78*, I, Stuttgart 1936, pp. 3-9.

[4] M. STEINMETZ, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476-1535)*, in R. WOHLFEIL (ed), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972, pp. 42-55; Th. NIPPERDEY, *Die Reformation als Problem der marxistischen*

misura respinto nel corso della discussione, in quanto non era scaturito dalle fonti ma era desunto dal predato modello marxista di società; esso ha determinato comunque un notevole approfondimento delle forze sociali nell'epoca della Riforma. Venne promossa soprattutto la ricerca sulla guerra dei contadini, che in quegli anni fu avviata alla grande nella Germania occidentale; venne sostanzialmente sottolineata la posizione di Günther Franz – anche con le modifiche di Peter Blickle – secondo cui la guerra dei contadini sarebbe uno scontro con le forze dello Stato in fase di avanzamento, e non una rivoluzione sociale[5]. Nuove, invece, e fruttuose, furono le ricerche avviate successivamente a ciò sulle agitazioni dei sudditi delle campagne e delle città in età moderna, promosse in modo particolare da Winfried Schulze. Non solo fu possibile illustrare, attraverso l'abbondante materiale, la grande varietà di queste agitazioni anche dopo la guerra contadina, addirittura nell'età dell'assolutismo, ma venne anche dimostrato come i sudditi non fossero privi di speranza e di successo nelle loro azioni, come anzi il sistema giuridico dell'antico impero offrì invece loro notevoli possibilità di difesa[6].

Mentre l'interesse della ricerca per i cittadini ha radici ormai consolidate nel tempo, specie in relazione alla Riforma – di cui si parlerà più avanti –, gli studi sulla nobiltà sono piuttosto recenti. Essi muovono dalla visione tradizionale del declino del ceto nobiliare per mancanza di compiti nel tardo medioevo, ma hanno mostrato come in seguito, soprattutto nel XVII e XVIII secolo, l'importanza della nobiltà sia venuta via via aumentando sia nell'amministrazione che nella vita di corte[7]. Qui va sempre distinto, in area tedesca, tra la nobiltà soggetta

Geschichtswissenschaft, in Th. NIPPERDEY (ed), *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen 1975, pp. 9-37.

[5] G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1944 (1984[11]); P. BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, München 1981[2].

[6] W. SCHULZE (ed), *Aufstände, Revolten, Prozesse. Beiträge zu den bäuerlichen Widerstandsbewegungen im frühneuzeitlichen Europa*, Stuttgart 1983; P. BLICKLE, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 1), München 1988.

[7] R. ENDRES, *Adel in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 18), München 1993.

a un feudatario e la nobiltà immediata dell'impero; la riunione di quest'ultima nel ceto organizzato e fisso dei cavalieri imperiali (e dei conti imperiali in associazioni di conti) e il loro inserimento nel sistema imperiale attesta il superamento della crisi nobiliare del XVI secolo[8]; il fatto che la Chiesa imperiale con vescovi e abati rimanesse per tutto il periodo quasi esclusivamente una Chiesa nobiliare sottolinea l'importanza costante di questo ceto. Tra le tematiche più recenti in questo contesto vi è la questione relativa all'importanza delle corti[9]. Dopo la ricezione delle opere di Norbert Elias essa è stata accolta anche in Germania, ma finora non ha ancora fatto grandi passi. Una sola cosa è chiara: che il modello elaborato da Elias per Versailles, tutto teso ad affermare in particolare l'addomesticamento della nobiltà, non è trasferibile *tout court* alle corti tedesche, soprattutto non a quelle di medie e piccole dimensioni, fra cui erano anche la maggior parte delle corti ecclesiastiche. È però altresì chiaro che nell'età dell'assolutismo la nobiltà trovò anche nelle corti tedesche un nuovo ruolo, vicino alla politica concreta e all'amministrazione[10].

Parlando ancora di strati sociali, a partire dagli anni '60 si iniziò ad interessarsi sempre più anche dei gruppi marginali, delle persone indegne come il boia o il mugnaio, zingari, prostitute, masnadieri, ma soprattutto poveri e mendicanti[11]. L'interesse per la povertà e per i modi atti a sconfiggerla ha pro-

[8] G. SCHMIDT, *Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden*, Marburg 1989; V. PRESS, *Wilhelm von Grumbach und die deutsche Adelskrise der 1560er Jahre*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 113, 1977, pp. 396-431; C. BAUER, *Reichsritterschaft in Franken*, in A. SCHINDLING - W. ZIEGLER (edd), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, IV, Münster 1993, pp. 183-213.

[9] N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bern 1969; dello stesso auotore, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt 1981[5].

[10] A. BUCK et al. (edd), *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert*, 3 voll., Hamburg 1981; R.A. MÜLLER, *Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 33), München 1995; A. WINTERLING, *Der Hof der Kurfürsten von Köln 1688-1794. Eine Fallstudie zur Bedeutung «absolutistischer Hofhaltung»*, Bonn 1986.

[11] W. VON HIPPEL, *Armut, Unterschichten, Randgruppen in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 34), München 1995.

dotto un gran numero di lavori; essi descrivono soprattutto il fenomeno dell'impennata dei poveri e di coloro che non rientrano nell'ordine sociale, e constatano come nel pensiero dell'età moderna, soprattutto presso i protestanti, la povertà avesse perduto il suo carattere positivo, intesa cioè come occasione per la carità cristiana, e fosse vista come un male che la società doveva assolutamente combattere[12]. Il forte interesse della ricerca per i gruppi marginali, e gli strati inferiori, ha considerato in particolare due parti della società. Anzitutto gli ebrei. Espressione classica di una minoranza, essi si trovavano in età moderna per un verso sotto la protezione dell'impero, per un altro verso alla ricerca di un'integrazione all'interno dei rispettivi territori, i quali proprio per evitare ciò non di rado li cacciarono o tentarono di convertirli[13]. Rispetto a ciò divenne particolarmente significativo a partire dal XVII secolo il nuovo insediamento di ebrei allo scopo di popolare soprattutto regioni nobili ed ecclesiastiche, il che condusse al noto fenomeno dell'«ebraismo territoriale», specie in Franconia e in Svevia. La ricerca sull'«ebraismo territoriale» ha fatto registrare negli ultimi tempi un notevole impulso, parallelo agli sforzi compiuti per tutelare la memoria monumentale[14]. Manca tuttavia ancor oggi una descrizione esauriente della vita della comunità ebraica al suo interno, impresa non priva di difficoltà per lo studioso, anche a causa di conoscenze linguistiche spesso carenti[15].

Il secondo tema molto trattato è quello della caccia alle streghe in età moderna[16], un ambito per il quale mostrano particolare

[12] B. GEREMEK, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München 1988; C. SACHSSE - F. TENNSTEDT, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1980.

[13] F. BATTENBERG, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 voll., Darmstadt 1990.

[14] R. KIESSLING (ed), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995.

[15] Ad esempio S. ROHRBACHER, *Stadt und Land. Zur «inneren» Situation der süd- und westdeutschen Juden in der frühen Neuzeit*, in M. RICHARZ - R. RÜRUP (edd), *Juden auf dem Land - Ein vergessenes Kapitel deutsch-jüdischer Geschichte*, Tübingen 1996.

[16] G. SCHORMANN, *Hexen*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin 1986, pp. 297-304; W. BEHRINGER (ed), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, München 1993[2].

interesse iniziative alternative e femministe della vita pubblica; la popolarità di questo tema ha fatto sì che venissero pubblicate anche molte cose discutibili[17]. La ricerca seria è riuscita a mostrare sostanzialmente come in età moderna la paura delle streghe sia assolutamente autonoma rispetto a fenomeni analoghi del medioevo; la persecuzione riguardò indistintamente sia il sesso femminile sia quello maschile, così come tutti i ceti, compresi i sacerdoti e la nobiltà, ovviamente con le tipiche differenziazioni; infine essa ha rivelato come in molti casi la caccia alle streghe non sia partita dalle autorità, bensì dalla stessa popolazione locale. Si è studiata anche la distribuzione geografica assai eterogenea dei punti focali (concentrati nella Germania centrale). Non è stata esaurita invece la discussione sulle molteplici cause di questo fenomeno, che vanno dall'inquietudine della popolazione, alla cosiddetta piccola epoca glaciale, fino al disciplinamento ad opera dello Stato moderno[18]. Esiste poi tutta una serie di altri campi di indagine interessanti per l'età moderna, tra cui la questione della comprensione delle varie fasi della vita – nascita, giovinezza, vita e morte[19] –, la storia della famiglia, il far fronte alla quotidianità da parte di persone singole o di interi gruppi, cosa che rientra nell'ambito della storia della quotidianità e della mentalità[20], per non parlare dell'ampio terreno sul quale questioni sociali si coniugano con la storia economica (imposizione di tasse, effetti del mercantilismo, devastazione di beni e evacuamento ecc.)[21].

Tutto questo viene tuttavia messo in ombra dalla ricerca sull'effetto dello stato protomoderno come tale, un tema già vecchio in relazione all'assolutismo, ma che ora assume una nuova

[17] Cfr. a questo proposito U. von Hehl, *Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft*, in «Historisches Jahrbuch», 107, 1987, pp. 349-375.

[18] Cfr. V. Press, *Kriege und Krisen, Deutschland 1600-1715*, München 1991, pp. 156-160.

[19] Ad esempio A.E. Imhof, *Ars moriendi: Die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien 1991; dello stesso autore, *Ars vivendi: Von der Kunst, das Paradies auf Erden zu finden*, Wien 1992.

[20] P. Münch, *Lebensformen in der frühen Neuzeit 1500-1800*, Berlin 1992.

[21] F.-W. Henning, *Handbuch der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands*, I: *Mittelalter und frühe Neuzeit*, Paderborn 1991; B. Scribner (ed), *Germany. A New Social and Economic History*, I: *1450-1630*, London 1996.

configurazione in virtù di una specifica impostazione della questione. Qui si deve rinviare soprattutto al concetto di disciplinamento sociale coniato da Gerhard Oestreich, che intende con ciò l'inserimento del popolo nei modelli di vita predati dall'autorità, sia per il raggiungimento di un'unità dei sudditi, sia per una positiva educazione del popolo[22]. I fatti parlano da soli. Dal XVI secolo in poi una quantità infinita di disposizioni e istruzioni inizia a regolare la vita degli uomini: a seconda del ceto di appartenenza si indossano abiti diversi, viene regolamentato il numero degli ospiti ammessi ad una cerimonia nuziale, si stabiliscono regole per giochi e danze, è proibito bestemmiare, la vita sessuale è soggetta a rigidi controlli, viene fissata la norma religiosa. Gli interventi dello Stato miranti ad un maggiore ordine riguardavano tutti i ceti e andavano dalla definizione dello stato di povertà alla polizia sanitaria per i cittadini, fino alla determinazione dei contributi finanziari della nobiltà, i cui servizi personali venivano saldati solo attraverso prestazioni concrete in natura o in denaro. Razionalizzazione, civilizzazione e disciplinamento sono i termini con cui si definiscono tali evoluzioni[23]. Dire che si tratta o meno anche di un movimento fondamentale verso la modernizzazione della società dipende da cosa si intende per «moderno»[24]. L'interpretazione del processo generale come «disciplinamento sociale» è stata naturalmente criticata, soprattutto perché l'espressione suggerisce una intenzione consapevole da parte dell'autorità di indirizzare i propri sudditi; rispetto a ciò va notato che era in

[22] G. OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, pp. 179-197; W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit»*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 14, 1987, pp. 265-302 (trad. it. in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411); W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 101-123.

[23] W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung»*, cit., p. 291.

[24] Cfr. ad esempio K. BLASCHKE, *Reformation und Modernisierung*, in H.R. GUGGISBERG et al. (edd), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten* (Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband), Heidelberg 1993, pp. 511-520.

parte lo stesso popolo a richiedere simili regolamentazioni (autodisciplinamento), soprattutto per evitare atti arbitrari e contrasti violenti, come si vede in particolare negli ordinamenti comunali e nei *Weistümer*[25]; i principi spesso non erano di esempio con la loro corte e la loro persona e nel corso del tempo furono dunque loro i primi a dover essere disciplinati. Infine va detto che i tentativi di ordinare la vita del popolo mediante provvedimenti educativi non ebbero subito fortuna. Lo dimostra non solo la necessità di inasprire costantemente, anche nell'età dell'assolutismo, gli ordini e i divieti, ma anche la critica dell'Illuminismo alle condizioni di vita dell'età barocca, ad esempio in merito alla situazione degli ospedali nel XVII secolo, che il secolo dei lumi si impegnò a trasformare al più presto in moderni ospedali[26].

Se si osserva questa prima parte e ci si chiede quali siano gli ambiti meno considerati nella storia sociale recente, spicca anzitutto l'ambito della guerra, che comprensibilmente riscosse ben poco interesse nella Germania del dopoguerra. Solo grazie alla ricerca extra-tedesca negli ultimi tempi la guerra è stata considerata uno strumento importante della modernizzazione sociale e gli eserciti permanenti istituiti dopo lo scioglimento degli eserciti mercenari vengono nuovamente valorizzati come strumento educativo[27]; un ulteriore approfondimento esige il ruolo determinante delle ispezioni per la presentazione di matricole per la società e per la sua organizzazione. Questi nuovi campi d'indagine hanno relegato nell'ombra temi classici, come l'onere finanziario delle persone; a ciò ha contribuito peraltro anche la difficoltà della materia; ma sarà necessario tornare a prestare molta attenzione a questi temi proprio in relazione all'età moderna, con il suo motto del denaro quale *nervus rerum*[28]. Siamo inoltre ancora lontani dall'inserimento della cultura materiale (*realia*) nella storia sociale[29].

[25] H.R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 12), München 1992, p. 100.

[26] Cfr. ad esempio H. ADERBAUER, *Das Tübinger Spital und der Wandel seiner sozialen Funktion in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1996.

[27] B.R. KROENER - R. PRÖVE (edd), *Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, Paderborn 1996.

2. *Storia sociale religiosa*

Lo studio della religione quale fenomeno sociale derivò solo in minima parte dalla storia della Chiesa. Esempio eccellente a questo riguardo è la tesi tanto discussa di Max Weber del 1904, secondo cui sarebbe insito nel protestantesimo un particolare spirito di ascesi terrena, determinata dal dovere religioso al guadagno, per cui esso è diventato fondamento del capitalismo europeo occidentale, specie nella forma del calvinismo[30]. Il dibattito attorno a questo tema, che ha messo peraltro in discussione la sua concludenza, ha rivelato il suo scarso fondamento esegetico e ha evidenziato la sua inutilizzabilità per la situazione tedesca, venne condotta da sociologi e storici «profani», non da storici della Chiesa[31].

Ciò nonostante la nuova discussione nell'ambito della storia sociale religiosa inizia con un'opera di storia ecclesiastica, e precisamente quella dello storico della Chiesa di Gottinga Bernd Moeller, che nella sua opera del 1962 *Reichsstadt und Reformation* cercò di illustrare il motivo del rapido passaggio di molte città imperiali tedesche alla Riforma[32]. Ciò dipese a suo avviso dalla struttura interna della città, che in tutte le sfere, dunque anche in quella religiosa, era solita regolare i rapporti all'interno delle sue mura già molto prima del 1517, e che dopo il 1517 poté fare questo in modo ancor più libero; con ciò la decisione confessionale delle città diventa uno sviluppo forte-

[28] M. STOLLEIS, *Pecunia nervus rerum. Zur Staatsfinanzierung in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1983.

[29] Si vedano le pubblicazioni dell'«Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit in Krems», ad esempio H. HUNDBICHLER (ed), *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Klasse, 596), Wien 1992.

[30] M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in M. WEBER (ed), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920 (1988⁹).

[31] Cfr. K.-L. AY, *Nachwirkungen der Konfessionalisierung in Wortkultur und Wirtschaftsethik deutscher Regionen*, in «Sociologia internationalis», 33, 1955, pp. 19-47.

[32] B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Berlin 1962 (1987²); B. HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996.

mente condizionato sul piano sociale, in questo caso nel senso di un'armonizzazione ad opera delle autorità. Da allora si è sviluppato un grande dibattito sul tema città e Riforma, nel quale si è arrivati a definire la Riforma in generale quale «urban event»[33]. Si studiarono la situazione di partenza al tramonto del Medioevo, i movimenti religiosi degli strati inferiori e i provvedimenti adottati dagli strati superiori, i protagonisti sociali della Riforma[34]. Si evinse da ciò che effettivamente in molte città imperiali si può parlare di un decorso tipico, che va dalla predisposizione tardo medievale, al nascente movimento popolare evangelico, fino alla successiva riforma da parte delle autorità, con colloqui sulla religione, proibizione della messa, esclusione dei battisti e impedimento della radicalizzazione. Nel frattempo è diventato peraltro chiaro che il campo è ben più ampio e sfaccettato di quanto non si supponesse inizialmente. Non solo vi sono riforme cittadine tardive[35], decorsi che si interrompono o situazioni totalmente diverse, soprattutto non tutte le città imperiali sono state interessate dalla Riforma, la predisposizione sociale rimase dunque non di rado senza seguito: soprattutto il fatto che Colonia non vide un movimento di questo tipo, e così nemmeno un numero considerevole di altre città imperiali, ha dato adito a molteplici interrogativi[36]. Negli ultimi tempi riscuotono particolare interesse nell'ambito della Riforma cittadina anche le città soggette a un feudatario, le quali in molti casi istituirono parallelamente alle città imperiali una propria struttura ecclesiastica, che riuscirono a difen-

[33] A.G. DICKENS, *The German Nation and Martin Luther*, London 1974.

[34] H. BOOCKMANN, *Das fünfzehnte Jahrhundert und die Reformation*, in H. BOOCKMANN (ed), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen 1994, pp. 9-25; B. HAMM, *Reformation «von unten» und Reformation «von oben». Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen*, in H.R. GUGGISBERG et al. (edd), *Die Reformation in Deutschland und Europa*, cit., pp. 256-293; H.-J. GOERTZ, *Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland*, München 1987.

[35] Cfr. ad esempio K. GREYERZ, *The Late City Reformation: The Case of Colmar 1522-1628*, Wiesbaden 1980.

[36] F. BOSBACH, *Köln, Erzstift und freie Reichsstadt*, in *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, III, Münster 1995², pp. 59-84, qui pp. 64 ss.

dere anche a lungo, persino contro uno stato territoriale di confessione diversa[37].

Se l'importanza della città quale forma sociale per l'introduzione della Riforma è generalmente riconosciuta, la stessa cosa non vale per la tesi del cosiddetto «comunalismo» (*Kommunalismus*) cristiano, che può considerarsi come una sorta di ampliamento a livello teritoriale dell'impostazione appena accennata. Peter Blickle, ideatore di questa tesi[38], parte dalle unificazioni di più comuni rurali, che nel tardo medioevo acquistarono una forza notevole, ad esempio in Svizzera o nella Germania meridionale, come si nota dalle richieste di eleggere il proprio parroco all'interno del comune. La riforma contadina autonoma da lui ideata, resasi efficace particolarmente nel 1525, viene estesa a tutta la società affermando che nel tardo medioevo il comune diventa un valore centrale mirante a trasformare in maniera vincolante anche la religione: il «comunalismo» diventa dunque in poco tempo un nuovo principio costituzionale della società del mondo vecchio-europeo. La tesi del comunalismo quale modello interpretativo per la Riforma contadina e poi per la Riforma in generale è stata tuttavia più volte contestata: per via del modello del «buon» movimento popolare contro la «cattiva» riforma dei principi – che tanto ricorda gli anni '60 –, per il riferimento troppo scarno alle fonti, ma soprattutto perché il materiale a sostegno della tesi venne preso soprattutto dall'ambito svizzero e della Germania meridionale, dove tali tendenze sono a tutti note, mentre in ampie parti della Germania meridionale, e ancor più di quella centrale e settentrionale, vi sono ben poche tracce di tutto questo[39].

[37] J. MERZ, *Die Landstadt im geistlichen Territorium. Ein methodischer Beitrag zum Thema «Stadt und Reformation» am Beispiel Frankens*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 46, 1994, pp. 55-82.

[38] P. BLICKLE, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; P. BLICKLE - J. KUNISCH (edd), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600* (Zeitschrift für historische Forschung. Heft 9), Berlin 1989.

[39] Cfr. V. PRESS, *Kommunalismus oder Territorialismus? Bemerkungen zur Ausbildung des frühmodernen Staates in Mitteleuropa*, in H. TIMMERMANN (ed), *Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen*, Saarbrücken 1989, pp. 109-135.

In relazione all'intera riforma delle città va inoltre considerato che, nonostante i suoi esempi spettacolari, nel suo complesso essa è chiaramente meno importante della Riforma nei territori. Il fatto è che a questi ultimi la ricerca non ha ancora riservato un'attenzione analoga a quella rivolta alle città: è comunque diventata chiara l'azione decisiva di gruppi di funzionari e di famiglie di funzionari sulla politica concreta[40].

Un tema storico-sociale assai importante da 15 anni a questa parte è rappresentato dalla tesi della confessionalizzazione della società. Partendo dall'idea di Ernst Walter Zeeden secondo cui le confessioni si sono formate e stabilizzate solo attraverso un processo lento e di lunga durata[41], Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling sono giunti alla convinzione che nel XVI e XVII secolo furono fissate non solo le dottrine teologiche delle confessioni, ma che le dottrine dogmatiche vennero poi anche trasferite in larga misura nella realtà, dunque nella vita; questo ebbe come conseguenza la costituzione di tre confessioni organiche, unite nella vita, nella cultura, nella devozione e nell'educazione dei costumi, compartimentate verso l'esterno, strutturalmente analoghe (luterani, calvinisti, cattolici)[42]. La causa di questa

[40] V. PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619*, Stuttgart 1970; H.N. REUSCHLING, *Die Regierung des Hochstifts Würzburg 1945-1642. Zentralbehörden und führende Gruppen eines geistlichen Staates*, Würzburg 1984.

[41] E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung*, München 1965.

[42] H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981; dello stesso auore, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in «Hisorische Zeitschrift», 246, 1988, pp. 1-45; W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252 (trad. it. *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-37); H. SCHILLING (ed), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Gütersloh 1986; H.-C. RUBLACK (ed), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992; W. REINHARD - H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995; R. PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, London 1989;

evoluzione fu lo scisma, che vide ora la concorrenza di tre sistemi di verità esclusivi; il fine fu la creazione di un'unità piena nella fede e nella vita; il mezzo fu il disciplinamento sociale positivo e negativo da parte del primo stato moderno; le conseguenze furono, tra l'altro – così Reinhard – una decisa modernizzazione della società, ma anche la costruzione massiccia, religiosamente motivata, del potere dello Stato[43].

Questo modello si rivelò senza alcun dubbio superiore rispetto al vecchio concetto di un'epoca controriformatrice, specie attraverso l'ampia definizione della società come società confessionale. Da un lato esso valorizza la religione riconoscendola come un potere con azione decisiva, dall'altro prescinde – essendo un modello strutturale storico-sociologico – dalla questione teologica della verità: considerando tutte tre le confessioni in parallelo, non solo le differenze dogmatiche si sfuocano, ma tutte e tre si allontanano nello stesso modo da un periodo medievale-preconfessionale[44]. Non sono mancate però anche le critiche a questo modello. Esse riguardano la non considerazione di dissidenti al di fuori delle tre confessioni, quei campi che non sottostanno alla confessionalizzazione, la messa in discussione fondamentale del parallelismo fra le confessioni, essendo nate le due confessioni protestanti – diversamente da quella cattolica – da una acuta frattura con il medioevo, ed essendo pertanto impossibile già per principio fare un parallelo di questo tipo[45]. L'esclusione della questione teologica della verità quale elemento decisivo allontana inoltre la discussione dalla realtà concreta del tempo. Una simile distanza del paradigma della confessionalizzazione sia dagli eventi che dal pensiero del tempo – la parola non si trova peraltro mai nelle fonti contemporanee – deriva anche dal fatto che il termine 'confessionaliz-

P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit. (con saggi di Reinhard, Schilling e altri); H.R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung*, cit.

43 W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung?*, cit., pp. 226-252.

44 Esposto in maniera efficace in H. SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1570-1648*, Berlin 1988, pp. 267-252.

45 Cfr. A. SCHINDLING - W. ZIEGLER (edd), *Die Territorien im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, VII (Katholisches Leben und Kirchenreform, 57), Münster 1997.

zazione' non rappresenta una descrizione empatica di una situazione di un'epoca concreta in un luogo concreto, ma punta piuttosto nel suo collegamento inscindibile con la modernizzazione e con il disciplinamento sociale ad un'«analisi sociale complessiva», assumendo quindi una «prospettiva storico-universale»[46]: modelli evolutivi di questo tipo abbandonano quasi sempre il terreno della realtà.

Non stupisce, dunque, che nella discussione più recente ci si discosti più che altro nuovamente da questo modo di vedere la Riforma in chiave storico-sociale e ci si orienti piuttosto verso una prospettiva genuinamente teologico-religiosa. Non di meno, gli impulsi provenienti dalla visione di fondo della confessionalizzazione hanno portato a notevoli conoscenze nell'ambito socio-religioso: ad esempio l'idea che il calvinismo diede un impulso importante al disciplinamento della vita in Germania[47], che sul fronte cattolico la cultura del barocco può essere intesa come confessionalizzazione compiuta[48] o che l'età confessionale va ben oltre il 1648, spesso per concludersi solo all'inizio del XVIII secolo[49]. Un impulso ebbe anche lo studio della composizione sociale del clero sia presso i protestanti che presso i cattolici: la moglie del parroco sul versante protestante, i nuovi ordini femminili (dame inglesi, orsoline) su quello cattolico, possono essere considerati un contributo al movimento femminista[50].

[46] H. SCHILLING, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft*, in W. REINHARD - H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 1-49, qui p. 4.

[47] H. SCHILLING, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung*, in G. SCHMIDT (ed), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, pp. 265-302.

[48] Cfr. D. BREUER (ed), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, 2 voll., Wiesbaden 1995.

[49] W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in W. REINHARD - H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 419-452, qui p. 432.

[50] M. BRECHT, *Herkunft und Ausbildung der protestantischen Geistlichkeit des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 80, 1969, pp. 163-175; R. BIRELEY, *Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung*, in W. REINHARD - H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 145-157, qui pp. 151 ss.

Per la storia del genere è importante il fatto che attraverso il procedere rigoroso nel campo morale vennero imposte le norme del comportamento sessuale, il che comportò nelle città protestanti per lo più la chiusura dei bordelli, nelle realtà cattoliche la definizione del ruolo della donna o come vergine (di clausura) o come moglie e madre all'interno del matrimonio[51].

Infine sono stati considerati nella discussione attorno alla confessionalizzazione anche i movimenti dissidenti in quanto manifestazioni religiose e sociali, dall'anticlericalismo tradizionale del tardo medioevo, al radicalismo dell'età della Riforma fino al pietismo del XVII e XVIII secolo[52].

Sebbene la discussione sulla confessionalizzazione abbia avuto ed abbia tuttora un'importanza particolare, vi sono comunque anche altri temi che hanno attirato l'interesse della ricerca. Si pensi ad esempio ai lavori sulla composizione sociale dei monasteri – per i quali non esiste un corrispettivo nel protestantesimo[53] –, oppure sulle conseguenze sociali della Riforma e della guerra dei Trent'anni[54], infine si consideri il vasto campo della storia della cultura, che negli ultimi decenni si è presentata soprattutto come storia della mentalità e storia della quotidianità[55]. A suscitare attenzione sono state qui ricerche su

[51] A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991; S. ALFING - C. SCHEDENSACK, *Frauenalltag im frühneuzeitlichen Münster*, Bielefeld 1994.

[52] H.-J. GOERTZ, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 20), München 1993.

[53] E. KRAUSEN, *Beiträge zur sozialen Schichtung der altbayerischen Prälatenkloster des 17. und 18. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 30, 1967, pp. 361-366.

[54] V. PRESS, *Soziale Folgen der Reformation in Deutschland*, in M. BISKUP - K. ZERNACK (edd), *Schichtung und Entwicklung der Gesellschaft in Polen und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert* (Vierteljahreshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beiheft 74), Wiesbaden 1983, pp. 169-243; B. ROECK, *Bayern und der Dreißigjährige Krieg. Demographische, wirtschaftliche und soziale Auswirkungen am Beispiel Münchens*, in «Geschichte und Gesellschaft», 17, 1991, pp. 434-458.

[55] R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, 3 voll., München 1990-1994.

libri di miracoli legati a pellegrinaggi[56], su confraternite[57] o in generale sul rapporto tra religione e popolo[58]: in primo piano è sempre la cultura della gente semplice[59]. La tensione tra le condizioni reali e i tentativi di normalizzazione da parte dell'autorità appare costantemente presente – e spetta ancora alla ricerca dimostrare fino a che punto questi tentativi abbiano avuto successo.

Accanto a questa impostazione della storia culturale e sociale tradizionale, praticati già da parecchi decenni, si va affermando in questi ultimi tempi una «Neue Kulturgeschichte», per così dire a cavallo tra scienza storica e filosofia della storia; essa riprende vecchie tematiche dell'età anteriore allo storicismo per collegarle a questioni del presente[60]. Si contrappone dunque soprattutto alla storia sociale e strutturale degli anni '70 e '80, che considerano gli uomini prevalentemente come oggetti della situazione, trascurando ampiamente le loro disposizioni interiori e il loro agire autonomo. Rispetto a tutto questo la «Neue Kulturgeschichte» pone al centro la «prassi sociale, il modo di percepire le cose, il mondo dei sentimenti, la soggettività degli uomini»[61]. Rinunciando in gran parte alla teoria, essa

[56] Cfr. ad esempio G. BRENNINGER, *Verzeichnis der Mirakelbücher im Erzbistum München und Freising*, in «Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte», 41, 1994, pp. 191-214; 42, 1996, pp. 119-121.

[57] L. REMLING, *Bruderschaften in Franken*, Würzburg 1986.

[58] H. HÖRGER, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftlichen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen*, 2 parti (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, 5 e 7), München 1978-1983.

[59] W. SCHULZE, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert 1500-1618*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 264 ss.; R. VAN DÜLMEN, *Kultur der einfachen Leute: bayerisches Volksleben vom 16. bis 19. Jahrhundert*, München 1983; W. HARTINGER, *Volksleben zwischen Zentraldirigierung und Widerstand*, in «Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde», 1996, pp. 51-66.

[60] H.D. KITTSTEINER, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturgeschichte?*, in «Geschichte und Gesellschaft», 23, 1997, pp. 5-27; cfr. inoltre W. HARDTWIG - H.-U. WEHLER (edd), *Kulturgeschichte heute* (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16), Göttingen 1996.

[61] R. VAN DÜLMEN, *Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, in «Geschichte und Gesellschaft», 21, 1995, pp. 403-429, qui p. 421.

intende osservare l'uomo nella sua vita quotidiana, in ciò che egli pensa e fa: l'osservazione dell'io individuale riveste una particolare importanza. Sebbene finora la discussione sulla «Neue Kulturgeschichte» – già per il fatto di essere in contrasto con la storia sociale tradizionale – proceda su una via troppo teorico-polemica per poter presentare già studi convincenti, appare comunque evidente che la storia della religione assumerà in questo ambito un posto importante, e più precisamente la storia della religiosità concreta nell'intreccio contenuto della rispettiva società. Ciò indica non solo il ricorso teorico a idee e simboli, bensì anche il nuovo interesse per la devozione popolare nell'ambito della prima età moderna[62]. Essendo in quest'epoca la devozione popolare in costante tensione con l'autorità, vi è una relazione con la ricerca sulla confessionalizzazione. Naturalmente sarà necessario vedere anzitutto se l'idea portante di tali nuove riflessioni verrà accettata in linea generale e se lavori futuri saranno in grado di tener testa alla critica. A questo proposito sarebbe necessario che la «Neue Kulturgeschichte», ma anche complessivamente i lavori sulla storia sociale religiosa, si confrontassero con gli impianti e i risultati della storia delle tradizioni popolari, che in questo campo ha prodotto ormai da tempo risultati notevoli[63].

Se infine ci si interroga sulle carenze della ricerca socio-religiosa in Germania si dovrà rinviare anzitutto all'ambito del cattolicesimo in generale. Come l'intera ricerca sulla storia religiosa dell'età moderna si rivolse soprattutto alle Chiese riformate, così avvenne anche nell'ambito delle conseguenze sociali: l'organizzazione dei poveri di città imperiali protestanti è ampiamente studiata, quella di istituzioni cattoliche invece solo in misura minima[64]. Attraverso il confronto della teoria del con-

[62] R.W. SCRIBNER, *Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in H. MOLITOR - H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Katholisches Leben und Kirchenreform, 54), Münster 1994, pp. 121-138.

[63] Cfr. A.A. GRIBL, *Volksfrömmigkeit*, in E. HARVOLK (ed), *Wege der Volkskunde in Bayern*, München 1987, pp. 293-333.

[64] Cfr. ad esempio R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN (ed), *Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Ausstellungskatalog*, Bamberg 1995.

fessionalismo si portano alla luce in parte anche sviluppi cattolici autonomi: ciò riguarda ad esempio la grande importanza della nuova congregazione mariana di origine gesuitica, per la quale disponiamo finora solo di uno studio pubblicato in Francia[65]. Il particolare interesse della ricerca per gli strati inferiori e per i cittadini ha fatto sì che la nobiltà sia divenuta solo negli ultimi tempi oggetto di indagine per quanto riguarda la sua rilevanza religiosa. In alcuni settori si tratta ancora solo di lavori individuali, ad esempio per quanto riguarda l'importantissima storia degli ospedali[66]. Ben poco studiato è poi il ruolo delle finanze ecclesiastiche. In considerazione del fatto che una gran parte – in Baviera il 50% – dell'intero possesso fondiario contadino era nelle mani della Chiesa, dunque il potere spirituale decideva le sorti della vita sociale spesso della metà di tutti i sudditi, sarà necessario studiare ben più di quel che è stato fatto in passato gli effetti concreti di questa realtà strutturale[67]. Per ora è nota solo la grande importanza che possono assumere per la vita sociale le fonti nella sfera delle chiese minori[68], ad esempio quelle riguardanti l'amministrazione ecclesiastica delle parrocchie; si sa inoltre che le finanze spesso considerevoli di queste chiese, in particolare nei luoghi di pellegrinaggio e nei monasteri, in età moderna sono diventate secondo il modello italiano tardo-medievale una sorta di cassa di risparmio dell'uomo comune attraverso l'assegnazione di crediti; le fonti relative a ciò consentono uno studio approfondito del bisogno di credito dei contadini[69].

[65] L. CHÂTELLIER, *L'Europe dévote*, Paris 1987.

[66] D. JETTER, *Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800*, Köln 1986.

[67] D. STUTZER, *Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803*, Göttingen 1986.

[68] K.-S. KRAMER, *Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen*, Würzburg 1957, pp. 100 ss.

[69] W. PÖTZL, *Finanzielle Aspekte des Wallfahrtswesens. Wallfahrtsorte als Kreditgeber im 17.-18. und 19. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für bayerische Sparkassengeschichte», 8, 1994, pp. 45-50; U. SEIDER, *«Und ist ihme dargelichen worden». Die Kirche als Geldgeber der ländlichen Bevölkerung vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Pfarrei Gottsdorf im unteren bayerischen Wald* (Passauer Studien zur Volkskunde, 11), Passau 1996.

Vita religiosa e cultura giurisdizionale nel Piemonte di antico regime

di *Angelo Torre*

La genesi delle fonti stenta a entrare a pieno titolo nel bagaglio dei problemi costitutivi della ricerca storica. Gli importanti passi avanti della medievistica più recente rappresentati dalla proposta di una «geografia e struttura delle fonti»[1], non sembrano sollecitare gli storici dell'età moderna (e contemporanea) a interrogarsi sui modi in cui è prodotta la documentazione scritta: essi restano in altri termini insensibili agli evidentissimi contenuti rivendicativi (di diritti, di possessi, di status e di legittimazione) che sono impliciti nella trascrizione di atti e di gesti nei documenti, amministrativi come narrativi[2]. Scopo di questo intervento è di illustrare, sia pur in modo molto succinto, i risultati che si possono ottenere con l'adozione di una simile prospettiva analitica. Mi riferirò ai materiali contenuti in un mio recente lavoro sulla religiosità dei laici nel Piemonte meridionale[3], per illustrare la necessità di analizzare in questa prospettiva genetica una fonte specifica, la visita pastorale post-tridentina. Questa lettura farà emergere il rapporto tra gli aspetti «sociali» e gli aspetti «religiosi» della fonte, e suggerirà di guardare alla religiosità di antico regime con gli occhi stessi dei

[1] P. Cammarosano, *Italia medievale. Geografia e struttura delle fonti scritte*, Roma 1991, sulla scia di H. Keller, *Gli inizi del comune in Lombardia: limiti della documentazione e metodi di ricerca*, in R. Bordone - J. Jarnut (edd), *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 25), Bologna 1988, pp. 45-70 e G. Severino, *Medioevo centrale, periodizzazione, documentazione*, in P. Delogu (ed), *Periodi e contenuti del medioevo*, Roma 1988, pp. 121-136.

[2] Un primo passo in questa direzione vuole rappresentare E. Artifoni - A. Torre (edd), *Erudizione e fonti. Storiografie della rivendicazione*, in «Quaderni storici», XXXI, 1996, 93.

[3] A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne di Ancien Régime*, Venezia 1995.

suoi protagonisti piuttosto che con quelli, anacronistici e teleologici, del nostro senso comune storiografico.

Questo sguardo individuerà così nella visita pastorale una matrice giurisdizionale che informa tanto le premesse autoritative e le giustificazioni pragmatiche, quanto gli esiti più propriamente testuali del documento. Tale matrice consentirà poi di sviluppare alcune considerazioni sulla cultura giurisdizionale che permea la società di antico regime, per finire con alcune, brevi, riflessioni sulla necessità di ridefinire la natura stessa del «fatto religioso» e della dimensione religiosa durante tutta l'età moderna.

1.

Per cogliere in tutte le sue implicazioni la natura giurisdizionale della visita pastorale, occorre partire da un esame, sia pur rapido, degli orientamenti e delle ispirazioni di metodo che hanno guidato l'analisi di questa fonte. Per comodità, partirò da un aspetto che mi pare incontrovertibile: la struttura stessa del documento. La visita pastorale organizza l'interazione fra una molteplicità di protagonisti, e la rappresenta in un linguaggio specialistico attraverso una serie rigida di tematiche[4]:

[4] Si tratta di una fonte che ha conosciuto un successo straordinario tra gli anni cinquanta (per il Piemonte, M.F. MELLANO, *La Controriforma nella diocesi di Mondovì*, Roma 1957 e M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nell'arcidiocesi di Torino*, 2 voll., Roma 1959) e gli anni settanta (M. ROSA, *Per la storia della vita religiosa e della chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, e *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in M. ROSA [ed], *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 75-143 e 157-183), ma che, ora, da un lato si avvia a costituire un semplice settore subdisciplinare (U. MAZZONE - A. TURCHINI, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1985: l'analisi è volta alla formulazione di un questionario per la regestazione dei contenuti delle visite), dall'altro viene accantonata in favore di fonti in cui le credenze religiose paiono espresse in modi più espliciti, e il mondo ecclesiastico si rappresenta con più immediata vividezza. Delle visite pastorali, oggi, si tende a sottolineare soprattutto l'opacità, anche se, poi, risulta inevitabile ricorrervi per qualsiasi ricerca sulla religiosità o la committenza artistica locale. Per lo studio dell'inquadramento religioso dei laici e del basso clero nella società di antico regime si ritengono in fondo più sicure le fonti normative – i sinodi diocesani – oppure la

ha cioè una matrice relazionale più che testuale. Sotto il profilo tematico, essa è costituita da tre parti distinte, che si intrecciano nel resoconto redatto dal notaio episcopale. In una prima parte il prelato, dopo aver fatto il proprio ingresso nella parrocchia, ne descrive gli edifici e gli spazi sacri, con varia precisione ed incisività. Quindi, il visitatore si concentra sul clero locale – in qualche caso anche sui regolari –, sulla sua consistenza numerica e sulla sua cultura religiosa, oltre che sui costumi e sulle funzioni alle quali è adibito. Infine, e con la collaborazione del proprio clero, il vescovo esamina i costumi e le attitudini religiose dei laici, e ne verifica le difformità dai dettami ecclesiastici.

Le tre sezioni hanno ricevuto un'attenzione ineguale da parte degli storici. Mentre la descrizione dei luoghi e degli edifici è stata ignorata dagli storici religiosi e utilizzata dagli storici dell'architettura e dell'arte per rintracciarvi informazioni specifiche sulla committenza di arredi e manufatti, gli atteggiamenti episcopali nei confronti dei laici e del clero minore sono stati oggetto di analisi parziali, che hanno insistito sulla contrapposizione fra autorità diocesane e mondi locali e popolari. Si sono in tal modo persi di vista altri aspetti – in particolare il rapporto di interazione fra i diversi protagonisti della fonte – ed è perciò sfuggita la retorica con cui il documento è costruito. La sua individuazione ci consente invece di comprendere che la natura e lo scopo della visita sono di ordine giurisdizionale – legato cioè all'affermazione delle prerogative delle istituzioni ecclesiastiche – e di porre al centro dell'analisi proprio gli aspetti descrittivi finora sottovalutati.

Per comodità, esaminiamo separatamente le fortune storiografiche dei differenti aspetti della visita, allo scopo di definire meglio la nostra prospettiva di lettura.

corrispondenza tra sedi diocesane e curia romana – le *relationes ad limina* (D. MENOZZI, *L'utilizzazione delle «relationes ad limina» nella storiografia*, in «Storia e problemi contemporanei», V, 1992, 9, pp. 135-156: le «relationes» sono da preferire alla visita perché inseriscono le problematiche locali nella prospettiva globale). Intendo mostrare invece che l'esaurirsi dell'interesse per una fonte obliqua ma fortemente condizionata dalle realtà locali non deriva altro che dall'insufficiente comprensione del suo contenuto: delle tensioni, cioè, che presiedettero alla sua redazione

La sezione, o meglio il gruppo di temi che hanno attratto per primi in ordine di tempo l'attenzione degli storici, sono senza dubbio quelli dedicati ai costumi dei laici: le forti tinte ideologiche di questi temi hanno nutrito l'interesse della storiografia, soprattutto cattolica, nella stagione conciliare[5]. Non sono perciò mancati gravi rischi di fraintendimento: l'atteggiamento proscrittivo del visitatore restituisce con immediatezza le sue aspirazioni e i suoi presupposti, ma lascia nell'ombra quelli dei proscritti. Per lo storico, affidarsi ad esso implica eleggere il vescovo a medium di un processo di conoscenza e classificazione di comportamenti che non gli appartengono, e i cui protagonisti restano muti e sullo sfondo[6].

Ciò ha avuto due conseguenze importanti per l'analisi storica. Intanto, si è ridotta alla dialettica tra due soli attori una configurazione che invece era almeno tripolare, se non assai più articolata. Le notazioni censorie dei vescovi sono state messe in relazione con i comportamenti e le aspirazioni di fedeli tutto sommato indistinti, e non è stata tenuta in alcun conto l'indispensabile mediazione dei poteri locali. In molte ricerche sul comportamento religioso dei laici, ad esempio, non ci si è chiesti se la resistenza ai dettami episcopali non potesse essere indotta da aspetti estranei alla sensibilità religiosa o ai valori: spesso la freddezza nei confronti del visitatore deriva dal fatto che egli è anche signore temporale, e si teme perciò l'espansione della sua autorità giurisdizionale[7]. Occorrerebbe chiedersi inoltre se

[5] A. PROSPERI, *Presentazione* a D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como: Agno, XVI-XIX sec.*, Comano (CH) 1989, p. 9, ha sottolineato il fatto che gli studi sulla Controriforma possono anche essere intesi come un aspetto di una fase conflittuale nella storia della Chiesa contemporanea. Ma cfr. ora l'*Introduzione* dello stesso A. PROSPERI al suo volume *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, in particolare p. XVII dove queste osservazioni vengono notevolmente articolate.

[6] C. GINZBURG, *L'inquisitore come antropologo*, in A. PROSPERI - R. POZZI (edd), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Agnano Pisano 1989, pp. 23-33.

[7] A. TURCHINI, *Clero e fedeli a Rimini in età post-tridentina* (Italia Sacra, 27), Roma 1978, interpreta in termini religiosi e di disordine sociale il rifiuto opposto dai riminesi alla giustizia del vescovo, senza chiedersi ad esempio se la matrice del conflitto non fosse squisitamente politica.

atteggiamenti ben noti dei riformatori cinquecenteschi – ad esempio la lotta di san Carlo Borromeo contro il gioco[8] –, non siano da ricondurre al tentativo di sottrarre la sfera pubblica, che sulle attività ludiche ha prerogativa giurisdizionale, all'influenza dei notabili locali attivi negli organismi di governo municipale.

Più in particolare, si è teso a ignorare i rapporti privilegiati del visitatore con l'élite locale. Nel campione piemontese su cui si basano queste osservazioni[9] sono attestati, anche se in modo non esclusivo, i rapporti con il signore: a fine '500 questi ospita il vescovo e lo riceve ai confini del paese. Questi rapporti hanno lasciato tracce importanti, poiché in alcune parrocchie (ad esempio Cairo, in diocesi di Alba, e Pocapaglia, in quella di Asti) egli li investe dell'esecuzione di decreti, in particolare contro la frequentazione delle osterie e contro il gioco. L'ordine assume un tono quasi accorato: a Millesimo (diocesi di Alba) «pigli il signore del luogo per pietà suo carico di star avvertito e avvisarne Mons. Reverendissimo Ordinario, accio

[8] D. ZARDIN, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano 1983, pp. 85-94, non si interroga sulle ragioni istituzionali delle resistenze da parte dei giovani delle élites locali alle interferenze episcopali nella regolazione della vita festiva.

[9] Archivio della Curia Vescovile di Alba (d'ora in poi ACV Alba), ms 26, Visita di mons. Marino, 1573-80 e mons. Capriano, 1590; ms 27, mons. Pendasio, 1607-12 e mons. Brizio, 1643-47; ms 28, mons. Della Chiesa, 1667, 1680 e 1689; ms 29, mons. Provana, 1692 e mons. Roero, 1713; ms 30, mons. Natta, 1753 e mons. Vagnone, 1773. Archivio Capitolare di Alba (d'ora in poi AC Alba), ms 110, Decreti della visita apostolica di mons. Ragazzoni, 1583. Archivio della Curia Vescovile di Mondovì (d'ora in poi ACV Mondovì), Visita apostolica di mons. Scarampi, 1583; visite di mons. Castruccio, 1593 e 1599; mons. Argentero, 1607 e 1620-28; mons. Ripa, 1633, 1635-37 e 1640; mons. Beggiamo, 1658; mons. Solaro, 1665; mons. Trucchi, 1669 e 1677; mons. Isnardi, 1698, 1707, 1710 e 1720; vicario Vasco, 1728; mons. Sanmartino, 1743, 1750 e 1753; mons. Casati, 1755. Archivio della Curia Vescovile di Asti (d'ora in poi ACV Asti), Armadio I, I, visita di mons. Della Rovere, 1570; II, visita apostolica di mons. Peruzzi, 1583; III, visita di mons. Panigarola, 1588; IV-V, mons. Aiazza, 1597-1606; VI, mons. Pentorio, 1621; VII-IX, mons. Broglia, 1626, 1633 e 1645; XI e XIII, mons. Roero, 1656 e 1661; XIV-XV, mons. Tomatis, 1667 e 1676; XVII, mons. Migliavacca, 1696; XVIII-XIX, vicario Icardi, 1708 e 1728-37, XXI, mons. Felissano, 1743; XXII, mons. Sanmartino, 1760; XXIII, mons. Caissotti, 1768.

che possi provedere al bisogno»; a Rodello (diocesi di Alba) i redditi derivanti dalla condanna di un giocatore sono «assicurati» presso i Falletti, signori del luogo[10].

La seconda conseguenza di questo approccio bipolare alle visite pastorali è di aver sottolineato soprattutto gli aspetti repressivi e di controllo da parte delle autorità ecclesiastiche. Le visite infatti fanno continuo riferimento a profonde differenze di atteggiamento tra le autorità episcopali e i fedeli: le tracce di questo conflitto hanno incoraggiato gli storici a usare categorie «dicotomiche» per descrivere le relazioni tra la chiesa e i laici[11]. Si è fatto largo ricorso a una serie di contrapposizioni: controllo e resistenza, ordine e disordine, interiorizzazione e obbligo sociale. In questo senso, ecclesiastici e laici sono stati rappresentati come universi culturali distinti e, al limite, mutuamente esclusivi. Gli storici hanno usato le visite pastorali principalmente come prova del tentativo della chiesa di disci-

[10] AC Alba, Decreti della Visita Apostolica mons. Ragazzoni, 1577; ACV Asti, Visita mons. Aiazza, 1597, Pocapaglia. Visita apostolica mons. Ragazzoni, 1577, c. 43v. Va sottolineato come si tratti di una invasione di prerogative: affidare al signore laico la sorveglianza sui comportamenti pubblici significa ignorare – e quindi proscrivere – la badìa della gioventù. Cfr. A. TORRE, *Il consumo*, cit., pp. 95 ss.

[11] I riferimenti sono ovviamente il pionieristico articolo di J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in «Past and Present», 47, 1970, pp. 51-70 (tr. it. in M. ROSA [ed], *Le origini dell'Europa moderna*, Bari 1977, pp. 281-308); D. JULIA, *La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales: ordre et résistances*, in F. MALGERI (ed), *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli 1973, pp. 325-389; K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971 (tr. it. Torino 1994); J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971 (tr. it. Milano 1991[3]) e P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978 (su cui cfr. l'*Introduzione* di C. GINZBURG all'edizione italiana, Milano 1980, pp. I-XV). R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIIe siècles*, Paris 1978 (tr. it. Bologna 1991) ha dato una versione estrema dell'approccio dicotomico. Più equilibrati K. LURIA, *Territories of Grace, Cultural Change in the XVII Century Diocese of Grenoble*, Los Angeles 1991; W. CHRISTIAN jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981 e P. HOFFMAN, *Church and Community in the diocese of Lyon, 1500-1789*, New Haven 1984. Sull'adozione di categorie dualistiche da parte degli storici cfr. G. LEVI, *Herméneutique et Rationnalité*, in *Philosophie et histoire*, Paris 1987, pp. 67-90.

plinare i laici attraverso l'affermarsi, con il concilio di Trento, di atteggiamenti nuovi, improntati alla pastorale[12].

Nell'ultimo ventennio, un crescente numero di studiosi ha tentato di correggere questo approccio dicotomico. Intanto, si è affermato come la religione popolare non costituisse nulla di più che un'etichetta generica all'interno della quale possiamo in realtà identificare una pluralità di culture religiose[13]. Inoltre si è cercato di sottolineare come, al di là delle differenze tra i rispettivi sistemi di valore, chierici e laici condividessero una medesima capacità di usare il linguaggio religioso e le pratiche rituali per definire le identità dei gruppi sociali e la natura delle relazioni che li legavano[14]. Infine, si è riconosciuta ai laici la capacità di dialogare e contrattare con le autorità ecclesiastiche in campi quali la liturgia e la rielaborazione di elementi

[12] Questa lettura vede le «agenzie della religione fare da battistrada alla funzione statale di regolazione dei comportamenti collettivi», per ricordare la cristallina formulazione di A. PROSPERI, *Introduzione* a *Tribunali*, cit., in particolare pp. IX-X. Indicazioni iniziali in W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung?*, in «Zeitschrift für Historiker Forschung», X, 1983, pp. 233 ss. (così come già O. BRUNNER, *Das Konfessionelle Zeitalter*, in J. RASSOW [ed], *Die Geschichte in Überblick*, Stuttgart 1953, pp. 312 ss.), successivamente riprese da P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994. Per una lettura delle visite in questo senso cfr. D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 8), Bologna 1987.

[13] Cfr. i commenti di N. ZEMON DAVIS, *From 'Popular Religion' to Religious Cultures*, in S. OZMENT (ed), *Reformation Europe: A Guide to Research*, St. Louis 1982, pp. 321-341 e *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in C. TRINKAUS - H.O. OBERMAN (edd), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, pp. 307-336; R. TREXLER, *Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion*, in K. VON GREYERZ (ed), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London 1984, pp. 245-269.

[14] Gli esempi più convincenti sono di R. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980 (di cui ancora manca, scandalosamente, una traduzione italiana); N. ZEMON DAVIS, *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*, in «Past and Present», 90, 1981, pp. 40-70; R. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; E. MUIR, *Civic Ritual*, in *Renaissance Venice*, Princeton 1981 (trad. it. Roma 1984).

della cultura folklorica[15]. Tutti questi lavori, in ogni caso, aprono più problemi di quanti non ne risolvano: per non fare che un esempio, una volta mostrato come la separazione tra chierici e laici non fosse rigida ed esistessero momenti di comunicazione accanto alla repressione e al controllo, non ci si è affatto preoccupati di chiarire in che cosa consistesse tale comunicazione e su che basi si sviluppasse.

A queste considerazioni di ordine metodologico e teorico vanno infine accostate constatazioni più interne alle fonti che abbiamo studiato. Nelle diocesi piemontesi di cui qui ci occupiamo, ad esempio, questa parte della visita tende a contrarsi nella seconda metà del '600. Ciò può essere interpretato come segno sia di un adeguamento – anche se inspiegabilmente rapido – dei laici ai dettami della gerarchia ecclesiastica, sia di un mutare d'interesse – altrettanto improvviso – da parte dei visitatori di questo periodo. In entrambi i casi, una divaricazione tanto pronunciata tra i due periodi induce a pensare che la logica che presiede alla visita e, conseguentemente, alla redazione del documento, non sia stata sufficientemente esplorata.

Un passo in questa direzione può essere compiuto se si esamina con attenzione un secondo gruppo di temi, relativi al controllo del clero locale e dei regolari. È una sezione particolarmente viva del documento, in cui i motivi di interesse sono in apparenza tanto ovvi, da non richiedere analisi particolarmente raffinate: soprattutto nella seconda metà del secolo XVI, anche nelle nostre diocesi figli illegittimi, concubinato non sono sconosciuti, e l'ignoranza del clero viene ampiamente documentata[16]. Così è stato con i primi lavori, di ispirazione cattolica-

[15] Cfr. J. Bossy, *Essai de sociographie de la messe, 1200-1700*, in «Annales ESC», 36, 1981, pp. 44-70; R. W. Scribner, *Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation*, in «Journal of Ecclesiastical History», 35, 1984, pp. 46-77; D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England 1603-1660*, Oxford 1985. Un'utile guida metodologica è offerta da C. Phythian-Adams, *Local History and Folklore: A New Framework*, London 1975. Su di lui cfr. E. Grendi, *Charles Phythian Adams e la «local history» inglese*, in «Quaderni storici», XXX, 1995, 89.

[16] Un accenno a figli illegittimi a Cortandone (diocesi di Asti) nel 1588: «puer genij ecclesiastici quem curatus vestiat pater alet» (Visita mons. Pani-

riformatrice, sui rapporti tra vescovi e clero locale, che portavano evidenti le tracce di un orientamento largamente agiografico: l'azione di singoli vescovi riformatori era collocata in un ciclo rigido, che partiva da uno stato di disordine iniziale, e attraverso una fase di innovazione istituzionale e di resistenze locali, imponeva l'adozione di più moderne regole di comportamento clericale[17]. Come conseguenza, le successive ricerche sull'assetto istituzionale della chiesa post-tridentina hanno ricondotto il processo di rafforzamento dell'autorità ecclesiastica esclusivamente all'azione del vescovo, fino a caratterizzare un'intera fase della storia della Chiesa: la riforma cattolica o Controriforma[18]. I rapporti tra autorità episcopali, basso clero e clero regolare, perciò, sono letti come chiave per illustrare l'affermarsi di una popolazione sacerdotale e di una religiosità moderna.

Questa interpretazione certamente coglie alcune tensioni interne all'universo clericale, ma non sfugge a due rilievi critici. Intanto, riflette un'implicita gerarchia delle rilevanze: le dinamiche che avvengono nei livelli «alti» e «centrali» della società – ecclesiastica come laica – sono quelle decisive, e le situazioni

garola, cc. 279-280). Ma a Barolo (diocesi di Alba), i figli del canonico Goretta sembrano legittimi, ed ereditano. Analogo il caso di Torre (diocesi di Asti), dove il reverendo Giovanni Bozano ha riconosciuto la paternità dei due figli di Alasina Fontana di Monasterolo (diocesi di Alba), con cui convive. Ma anche qui la reazione episcopale è blanda. Monsignor Peruzzi gli ricorda che la virtù risiede nella qualità dell'esempio dato ai fedeli, e la situazione, su cui aleggia lo spettro della relazione carnale, è ritenuta «vomitevole», ma non tale da imporre pene corporali ai rei (ACV Asti, Visita Apostolica di mons. Peruzzi, c. 20r). Lo sforzo è evidentemente quello di rafforzare la gerarchia, giacché a San Michele, a poche miglia di distanza, alcune coppie illegittime di laici vengono fustigate sulla pubblica piazza durante la visita (cc. 20r-v). Casi di concubinato ecclesiastico a Bardineto (diocesi di Alba), Visita mons. Marino 1573 e Visita Apostolica 1577 (il curato è nobile).

[17] Per una critica di questo modo di procedere L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali 4), Torino 1981, pp. 895-947.

[18] A. PROSPERI, *Intellettuali e chiesa all'inizio dell'età moderna*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere*, cit.; M. ROSA, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 295-345.

locali non costituiscono che illustrazioni di processi determinati altrove. In tal modo si suppongono implicitamente l'unicità del tessuto culturale, l'assenza di funzioni di riverbero, interferenza e distorsione. Che tali funzioni abbiano potuto esercitare un'influenza di grande rilievo è, al contrario, suggerito dai numerosi e persistenti elementi di ambiguità della condizione clericale che la visita fa emergere: e questo non per inadeguatezza morale di quanti ne facevano parte, ma per la natura stessa dello status di chierico in quella società. Se associata alle visite pastorali, una ampia gamma di fonti – dagli atti notarili alla corrispondenza con la corte torinese – illustra la capacità del clero, ad ogni livello, di giocare molteplici ruoli sociali, e di possedere una acuta consapevolezza della loro interdipendenza. La troviamo espressa in modo sistematico, e talvolta assai efficace, nella corrispondenza dei vescovi con il governo torinese. Essi, nelle parole di un vescovo monregalese della seconda metà del '600, «sono fra due scogli». Lo stesso mons. Trucchi proseguiva: «nell'uno o nell'altro conviene ch'io inciampi. Da una parte ho bisogno della protezione di Sua Altezza Reale, dall'altra che mi difenda in Roma». Ma la duplicità degli scogli si riverbera ad ogni livello, si riproduce in ogni momento: il vescovo deve continuamente controllare le tensioni insite nel suo rapporto non soltanto con il capitolo e con i canonici della cattedrale, ma anche con il clero locale, e con gli ordinandi[19]. Vanno poi aggiunte le tensioni esistenti tra questi e la società locale e quelle che, in un vociare incessante, si sviluppano fra i diversi protagonisti. In sostanza, il comportamento clericale in antico regime appare ispirato da un sistema di tensioni reciproche – una configurazione[20] –, piuttosto che dalle istanze di disciplinamento dettate da un preciso organigramma istituzionale, e dalle reazioni che esse innescano nei subordinati.

Nella visita pastorale, tuttavia, tale sistema di tensioni affiora solo in modo implicito. Il visitatore episcopale tende a presentarsi quale propugnatore di una «riforma» del clero e dei co-

[19] A. TORRE, *Il vescovo di antico regime: un approccio configurazionale*, in «Quaderni storici», XXXI, 1996, 91, pp. 199-216.

[20] La categoria è ovviamente quella di N. ELIAS, *Was ist Soziologie?*, München 1970 (trad. it. Torino 1990), capp. 4 e 6.

stumi. In questo senso egli agisce quale controllore del clero in cura d'anime all'interno della configurazione dei poteri locali; ma al tempo stesso, egli ne rappresenta anche il sostegno. Il vescovo si presenta per controllare il curato, certo, ma al fine di rafforzarlo. Egli cerca di raggiungere questo scopo nei modi più diversi: sopire le fonti di conflitto più pericolose – quelle riguardanti la residenza[21] e il prelievo dei redditi ecclesiastici –, ma anche risolvere contese fra chierici e laici su spese quali il mantenimento dell'eventuale lampada del Santissimo Sacramento, l'acquisto della cera per le funzioni parrocchiali, mercede e nutrimento del predicatore. Dell'importanza e delle persistenze di tali contese è testimone la visita stessa: in un certo senso, essa costituisce un fattore di turbamento della vita locale, e non sempre c'è accordo sulla ripartizione delle spese. Per non fare che un esempio, tale contenzioso talvolta non conosce mediazioni: a Cisterna (diocesi di Asti), nel 1662, il consiglio comunale proclama di «non esser tenuto» a spesare mons. Roero, e due abitanti del luogo finiscono per pagare «per mera liberalità». Il problema è che ogni pagamento, ovviamente, costituisce un precedente: sempre a Cisterna, la successiva visita di mons. Tomatis verrà pagata dall'arciprete, ma con la «recognitione» della comunità. A Castagnito, durante la visita del 1662 ancora la comunità dichiara che «non intende pregiudicare alle proprie ragioni di non partecipare alle spese»[22]. A Corne-

[21] *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum Epistolarum Tractatuum Nova Collectio*, VIII, Freiburg i.B. 1919, Sess. XXII, c. 8 de Reformatione (*Episcopi ... quaecumque pia loca visitent, dummodo non sub immediata regum protetione sint*) e Sess. XXIV, c. 10 de Reformatione (*Executio visitationis a subditis ne suspendatur*). Nel nostro campione la residenza è spesso fenomeno recente, in qualche caso, come a Frinco (diocesi di Asti), essa risale al 1575. ACV Asti, Visita Apostolica di mons. Peruzzi, c. 211r.

[22] In diocesi di Asti questi conflitti cominciano ad affiorare intorno alla metà del '600, e si chiudono (di solito) nei primi decenni del successivo. Valga per tutti l'esempio di Castagnito (diocesi di Asti): nel 1662 la visita risulta pagata dalla comunità, che tuttavia afferma «quod non intendunt suis juribus preiudicare» e sostiene che si è sempre diviso in tre parti, una delle quali pagata dal curato. La visita successiva ribadisce la ripartizione tradizionale, mentre il vicario generale Icardi, nel 1709, addossa alla municipalità il costo di noleggio delle vetture e dei cavalli. Tutto ritorna come prima con gli anni quaranta. Cfr. ACV Asti, Cisterna, Visita mons. Roero 1662 e mons. Tomatis 1667.

liano, nel 1645, l'arciprete Tarditi si dichiarerà «immune» dal pagamento delle spese di visita. La soluzione è di solito affidata a complesse e incerte formule di riparto tra consiglio e curato, con una articolazione delle voci tra cibarie, alloggio e cavalcature. Perciò a Corneliano, nel 1662 le spese risultano comuni tra comunità e parroco, ma cinque anni dopo il prevosto risulta aver pagato tutto lui «ex incuria communitatis», che viene così condannata a dargli una doppia per giorno di visita, e a pagare una voce supplementare di spesa «pro levatura visitationis», voce cara ai funzionari della curia episcopale[23]. In questo senso, la visita è un documento heisemberghiano, che ritrae una tensione che esso stesso ha prodotto.

Descrizione come controllo, e controllo come difesa, dunque. È in fondo, la logica che muove il partecipe ritratto del canonico Giacobini da Varallo lasciatoci da Ludovico Antonio Muratori: al pio sacerdote, trepidante di fronte a mons. Visconti che ha appena trovato palle d'arma da fuoco sotto le pietre consacrate degli altari della chiesa parrocchiale di Cressa basta in realtà una timida interiezione – «Lo so, ma ...» – a convincere il presule della colpevolezza dei suoi nemici (?) locali[24]. La visita, quindi, è un momento di constatazione, ma anche di argomentazione: registra immagini che ci restituisce ricomposte entro una retorica.

Il nostro sforzo deve essere quello di non ignorare la possibile configurazione che sollecita le specifiche retoriche e argomentazioni che troviamo espresse. Comprenderemo così il motivo per il quale mons. Della Chiesa, nel corso della visita del 1667, chiese inutilmente ai parroci della diocesi di Alba di scrivere le consuetudini della parrocchia: un tentativo di 'fissare' una configurazione, di fermare un insieme di rapporti mobili e reciprocamente correlati.

L'individuazione della retorica di descrizione e controllo della fonte è essenziale per la lettura di quella parte della visita che affronta l'organizzazione locale del culto e che si articola in descrizioni di spazi, di luoghi, di oggetti e suppellettili. È la parte più estesa, e apparentemente più semplice del documen-

[23] ACV Asti, Corneliano, Visita mons. Tomatis 1667, c. 164.

[24] L. Muratori, *Il canonico Giacobini da Varallo*, Padova 1747, p. 17.

to, ma anche, sotto un certo profilo, quella che maggiormente dipende dagli interrogativi con i quali esaminiamo la fonte: in un lavoro che abbiamo già avuto modo di ricordare, un ricercatore certo non ostile allo studio delle visite pastorali, Dominique Julia, metteva addirittura in dubbio l'utilità di studiare le descrizioni di edifici e di arredi «perché ripetitive»[25]. Ora, se è innegabile che si tratti di descrizioni ripetute, nondimeno esse variano, e sotto due punti di vista almeno. Intanto muta il centro dell'attenzione del singolo visitatore – per suoi gusti personali, ma anche per motivi di politica e di storia ecclesiastica: ad esempio, le visite della fine '500 sono molto attente allo stato degli altari maggiori e piuttosto distratte nell'esame degli altari laterali poiché i visitatori cinquecenteschi si preoccupano soprattutto di controllare lo stato del tabernacolo. Nel periodo posteriore alla peste del 1630-31, al contrario, cominciamo a conoscere con sempre maggior precisione le caratteristiche e lo stato di conservazione degli altari laterali: e ciò perché i visitatori intendono conoscere in dettaglio il soddisfacimento dei lasciti di messe, che vi si dovrebbero celebrare.

Se tracciata in modo sistematico, la successione degli sguardi che, in tempi diversi, differenti visitatori diressero verso una medesima realtà, consente di costruire delle cronologie piuttosto precise della diffusione di arredi, apparati liturgici, devozioni. Una somma di sguardi di più visitatori su realtà differenti, poi, consentirà di valutare il peso delle diverse configurazioni di potere. Per poter compiere queste operazioni, in ogni caso, è necessario partire dalla retorica della fonte ed esaminare da vicino il modo in cui si descrivono spazi e oggetti, i presupposti in base ai quali si descrive. Quelle della visita sono descrizioni di tipo particolare, quasi in negativo: si concentrano infatti sulla distanza tra l'oggetto descritto e una normativa – canonica e liturgica –, e sulla discrepanza tra le pratiche che localmente lo caratterizzano e quelle previste dalla liturgia o dalla volontà dei fedeli. In altri termini, di un luogo di culto o di un altare i visitatori tendono a segnalare quel che manca o è difforme, invece di riportare quel che esiste. Questa modalità descrittiva denuncia il vero scopo della visita: si descrive non tutto ciò che esiste, ma ciò che si vuole controllare. E, poiché descrizio-

[25] D. JULIA, *La réforme post-tridentine en France*, cit., p. 331.

ne e controllo coincidono, quel che ci viene restituito è uno sguardo, più che un'immagine[26]. Questa consapevolezza ha condotto a una conclusione amara: possiamo al più sperare di ricostruire il mutare, nel tempo, delle ideologie episcopali[27]. Dal punto di vista metodologico questa conclusione ha il sapore di una resa di fronte a tutte quelle fonti che potremmo chiamare «di controllo» – quelle fonti, cioè, prodotte da un'autorità (politica, ecclesiastica, amministrativa) nella sua interazione con quanti intende controllare. Dobbiamo dunque rinunciare a studiare ciò che viene descritto per ridurci a ritrarre quanti descrivono?

Questo interrogativo cruciale, che ha caratterizzato le scienze sociali e le discipline storiche nell'ultimo ventennio[28], merita una risposta che cerchi di andare più in là della constatazione dell'arbitrarietà dello sguardo. Questo perde una parte della sua soggettività se conosciamo le condizioni che lo generano.

A questo scopo occorre partire dal dialogo incessante tra laici e autorità religiosa che ci viene presentato in modo frammentario dalle visite pastorali, e che possiamo constatare non appena

[26] D. JULIA - J. REVEL - M. VENARD, *La beauté du mort. Le concept de culture populaire*, in «Politique aujourd'hui», 12, 1970, pp. 3-23; D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo*, cit.

[27] A. PROSPERI, *Tribunali*, cit., non sfugge a questa posizione con la sua proposta, pur molto articolata, di assumere come punto di osservazione privilegiato e strategico dello storico della religiosità moderna le «rappresentazioni elaborate dalla cultura ecclesiastica» (p. 366) – quella episcopale e «politica», in contrasto con lo «spirito fratesco» nelle sue versioni inquisitoriale, radicale e popolaresco. Un quadro dal quale mancano ancora una vota i laici, co-protagonisti del consumo del sacro.

[28] Sul decostruzionismo e la sua rilevanza per la crisi attuale della storiografia cfr. G.M. SPEIGEL, *History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in «Speculum», LXV, 1990, pp. 59-86 (su cui L. STONE - P. JOYCE - C. KELLY - G.M. SPEIGEL, *History and Post-Modernism*, in «Past and Present», 131, 1991, pp. 216-217; 132, 1992, pp. 204-213; 135, 1992, pp. 194-208). Alla genesi del documento – e non del testo – pensa invece C. GINZBURG, *Unus testis. Lo sterminio degli Ebrei e il principio di realtà*, in «Quaderni storici», XXVII, 1992, 80, pp. 529-548, in particolare pp. 542-543. Cfr. anche L. PESANTE, *Storia e linguaggi. Una sfida per gli storici*, in «L'Indice», IX, 1992, 10, pp. 58-59; F.R. ANKERSMIT - P. ZAGORIN, *Historiography and Postmodernism*, in «History and Theory», 28, 1989, pp. 137-153 e 29, 1990, pp. 263-296.

esaminiamo le caratteristiche materiali della vita religiosa locale. In questo senso vanno le osservazioni dei singoli visitatori relative a spazi anche complessi, come ad esempio il cimitero. Prendiamo quello di Canale d'Alba (diocesi di Asti), oggetto di una ricerca puntuale[29]. Nel secolo XVII esso appare costantemente in stato di abbandono: per un secolo almeno sembra impossibile distinguerlo dal sagrato, dato che vi mancano i segni della fede cristiana. Un'assenza capace di giustificare il tono scandalizzato di mons. Pentorio, che nel 1619 constatava come esso servisse a «molti usi profani», contenesse alberi d'alto fusto ma non la croce, e cercava di ovviare a tale «turpitudine» ordinando di cingerlo con un muretto per impedire che fosse adibito a funzioni «estranee» alla sua natura. Potremmo appellarci alla distanza culturale tra vescovo e fedeli per spiegare questi atteggiamenti così duri da parte del presule, ma non capiremmo ugualmente perché, sette anni dopo, il cimitero venisse temporaneamente abbandonato e si tornasse a seppellire i morti nella chiesa parrocchiale. Anche successivamente, pur ripristinato, esso doveva segnalarsi per la clamorosa assenza della croce. Nel contempo, piccoli cimiteri venivano segnalati in alcune delle cappelle campestri che circondano l'abitato.

Attraverso la gamma di risposte che il vescovo ottiene, in un determinato ambito cronologico e spaziale, alle sue domande intorno all'utilizzazione di luoghi e spazi religiosi omologhi, possiamo, credo, definire le pratiche religiose dei chierici e dei laici. Si tratta in altri termini di studiare variazioni sul tema, secondo metodi di analisi utilizzati sia in archeologia[30], sia nella critica letteraria[31]. O meglio, si tratta, forse, di un'archeologia

[29] A. TORRE, *Luoghi di culto e religiosità dei laici a Canale, (secoli XVI-XVIII)*, in *Vita religiosa a Canale. Documenti e testimonianze* (catalogo della mostra), Torino, 1978, pp. 1-28.

[30] Mi riferisco allo studio di reperti estremamente diffusi proposto dalla «analytical archeology», in cui variazioni formali anche minime costituiscono elementi utili alla datazione e alla ricostruzione delle modalità di diffusione. Per una critica delle letture testuali cfr. D. MORENO, *Dal documento al terreno*, Bologna 1990, cap. II.

[31] L. SPITZER, *Die Wortbildung als stilistisches Mittel exemplifiziert an Rabelais*, Halle 1910. A questo testo fa esplicito riferimento C. GINZBURG, *Spie*, in C. GINZBURG (ed), *Miti, emblemi, spie*, Torino 1986, p. 191. Ringrazio E. Artifoni

del linguaggio: il tentativo di ricostruire modi di espressione testuale attraverso le variazioni della loro referenza. Lo sforzo è di analizzare come le cose – le stesse cose – mutino di senso a seconda delle differenti configurazioni, dei differenti sistemi di tensione in cui sono collocate.

La prospettiva è dunque quella del metodo comparativo, e rende necessaria un'andatura a rimbalzi: ogni variazione fa riconsiderare le precedenti, ogni risposta produce piccoli spostamenti che finiscono per cambiare la domanda iniziale. Duecentocinquanta frammenti di storie di cimiteri come quella a cui ho appena accennato, ci fanno capire che esso può diventare qui un mercato, là un pascolo, qui un'area localmente privilegiata (anche se per ragioni che ci sfuggono) per gli scambi femminili. Ma ci fanno capire anche ciò che esso non può divenire: in nessun caso, infatti, esso verrà acquistato, o preteso, da qualcuno – esso è, semplicemente, un luogo pubblico[32]. Ma non andranno dimenticati, per rimanere a questo specifico esempio, tutti gli altri casi, contigui nel tempo e nello spazio, nei quali la sistemazione dello spazio cimiteriale non è occasione di alcun genere di controversia. Dovremo arguire perciò che la croce, la staccionata, il cancello con cui i differenti vescovi astigiani hanno tentato di definire l'area cimiteriale a Canale d'Alba – non gli oggetti in generale, ma la specifica configurazione in cui vengono proposti –, costituiscono i veicoli di una connotazione che una parte almeno degli abitanti di Canale non ritenne auspicabile, e che percepì episodicamente come minacciosa.

Al termine di questo andirivieni, mi pare che si profili un'architettura culturale, e il documento svela una precisa matrice. Il linguaggio che incessantemente vi viene articolato, le tensio-

per aver richiamato la mia attenzione sul ruolo della critica stilistica nella definizione di indizio.

[32] ACV Alba, Visita mons. Della Chiesa, 1667, Novello, cc. 206v-207r, segnala usi profani «seu mecanicos» da parte delle donne. Mi sembra limitativo, come fanno C. Corrain e P. Zampini, *Documenti etnografici dai sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970, pp. 197-247, attestarsi alla dizione normativa, secondo la quale il cimitero è uno spazio nel quale il curato ha il diritto di far pascolare il proprio armento.

ni sociali e culturali cui si riferisce, che amplifica o sopisce[33] possono essere definiti in termini giurisdizionali: una serie di atti con cui svariati interlocutori manifestano e vedono riconosciuta (o negata) la propria legittimità a compiere una serie di pratiche rituali e a godere dei diritti che queste assicurano[34]. L'articolazione attraverso la quale possiamo cogliere questo dialogo incessante, nella visita pastorale, è rappresentata dai luoghi che essa descrive e controlla, dai diritti e dai rituali che li caratterizzano, dagli attori che li impersonano.

Un esempio di questo andirivieni, anche fisico, che la visita ci permette di cogliere, è dato dalla organizzazione parrocchiale di Cosseria (diocesi di Alba), alla fine del '500[35]. Il primo documento che possediamo, la visita di mons. Marino, del settembre 1576, ci descrive un edificio parrocchiale che a una prima lettura ci appare semplicemente lontano dai criteri della decenza post-tridentina: il tabernacolo non è ancora stato collocato sull'altar maggiore (ora si trova in una nicchia sulla destra), non vi è traccia di battistero; la chiesa è priva di pavimento, e il battuto ospita una serie di sepolcri privi di monumento. Una seconda copia della stessa visita dice che manca la sacrestia; i paramenti, così come il messale, sono indecenti; segnala invece un cimitero intorno alla chiesa, ma aperto e, si direbbe, in disuso. Se limitassimo la nostra attenzione all'edificio parrocchiale, rischieremmo di scambiare per incuria – o per conflitto di culture religiose: la visita apostolica dell'anno successivo denuncerà infatti le «vigilie» che i fedeli fanno nella chiesa[36] – quello che è un problema giurisdizionale. Infatti,

[33] Non tanto, dunque, l'archeologia del discorso di M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1963 (che rischia di essere puramente autoreferenziale), quanto l'architettura, con i suoi connotati, anche empirici, della costruzione da parte dei soggetti. Cfr. S. LORIGA, *Soldati*, Venezia 1992, pp. XI-XVIII, ma anche E. GELLNER, *Legitimation of Belief*, Cambridge 1974 contro un approccio puramente analitico al linguaggio.

[34] Cfr. A. TORRE, *Il consumo*, cit., *Introduzione*.

[35] Oltre a PIO, *Cronistoria del mandamento di Bossolasco ...*, Alba 1975 (ma 1921), cfr. le indicazioni contenute in F. LONI, *Saggio bibliografico sul Comune e territorio di Cosseria*, ms, 1987 (Biblioteca Comunale di Millesimo).

[36] J. BOSSY, *The Counter-Reformation*, cit. ACV Alba, Visita mons. Marino, cc. 119v-21r. Decreti della visita apostolica di mons. Ragazzoni, cc. 84v-85v.

sempre mons. Marino ci dice che a Cosseria esiste una chiesa campestre dedicata ai santi Cosma e Damiano. Dalla descrizione, essa pare costituire il centro devozionale del villaggio: è meta di una inusuale processione il venerdì santo, durante la quale viene portata la croce scoperta – uno dei simboli rituali della parrocchia –, e si fanno altrettanto inusuali «offerte» ai massari che l'hanno in gestione. La processione irrita profondamente mons. Marino, che commina la scomunica a chi vi parteciperà in futuro. Nel farlo il visitatore albese aggiunge due particolari di estremo interesse. Intanto, ordina ai fedeli di partecipare all'ufficio del venerdì santo, che, precisa, si svolge nell'edificio parrocchiale: dunque, la processione danneggia la prerogativa del rettore. A questo punto, e solo a questo punto, il visitatore dice che la parrocchia è povera, e «unisce e incorpora» la cappella dei santi Cosma e Damiano al beneficio parrocchiale: espressione ambigua, che ci autorizza in ogni caso a ritenere che ad essa siano legati beni, anche se essi non ci vengono descritti. Le visite successive ci diranno il seguito di questa vicenda, non proprio favorevole al curato: l'anno successivo la visita apostolica di mons. Ragazzoni[37] noterà infatti che egli non è ancora riuscito a entrare in possesso dei beni della cappella. Nella speranza di attenuare il conflitto, si ordina ora di riunirli alla confraria del luogo e, una volta che sia istituita, alla compagnia parrocchiale del Corpus Domini: dunque, contrariamente a mons. Marino, li si lascia in sostanza nelle mani dei laici. La prospettiva giurisdizionale, inoltre, ci permette di dare rilievo a particolari altrimenti insignificanti: ad esempio, sempre mons. Ragazzoni intima al rettore di resti-

Il progetto pare riuscito: mentre la relazione parrocchiale del 1657 (*Relazione*, 1657, cc. 6 ss. presenta una situazione di profondo conflitto, quella del 1698 (*Risposte*, 1698, II, n. p.) presenta una parrocchia modello, dove la cappella dei santi Cosma e Damiano appare con il rango di una cappella campestre alla quale viene dedicata una intensa devozione.

[37] Su mons. Ragazzoni cfr. A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1573-76*, in «Archivio Storico Lombardo», CVIII-CIX, 1982-83, pp. 193-238 e *«In occasione di bisogno per servitio della povertà». Organizzazione e strutture della chiesa e dell'assistenza nel territorio di Angera nei secoli XVI-XVII*, in *La città di Angera feudo dei Borromeo, sec. XV-XVIII* (Monografie della Società Storica Varesina, 2), Gavirate 1995, pp. 323-362.

tuire ai massari la somma di uno scudo ricevuta di recente per una sepoltura.

Normale scambio di introiti fra curato e fabbricieri, si direbbe. Ma poco oltre il visitatore apostolico aggiunge una notazione che rinvia a un contrasto di più ampie proporzioni. Ancora una volta, si tratta di «offerte» contestate: in particolare, egli dispone che «quelle che si fanno all'altare i giorni solenni dell'anno et la festa della Chiesa sieno del rettore, l'altre vadino in mano delli massari ad ornamento della Chiesa». Siamo a questo punto indotti a interpretare le offerte come una decima, e la vicenda assume tutto un altro senso. Si ha a dir poco il sospetto che incuria, semiabbandono della chiesa parrocchiale, devozione a una chiesa campestre dotata di beni e conflitti sul diritto di decimazione siano strettamente connessi: irrobustimento del beneficio con cura d'anime, concentrazione nella chiesa parrocchiale di devozioni non soltanto legate alla morte, costruzione di una fabbriceria legata al culto eucaristico – così come il loro fallimento – perdono il significato di una mera applicazione dei dettami tridentini, e assumono il tono più corposo di un progetto architettonico, di costruzione di uno spazio sacro e di un ambito, politico, di prerogativa.

In questa prospettiva, le visite pastorali si rivelano una fonte straordinariamente loquace, perdono l'opacità con la quale sono state etichettate, e aprono una direzione di indagine, che ci invita a domandarci quali siano, e perché esistano, i legami fra rituale e giurisdizione[38]. Intanto, esse incorporano nella sfera d'azione dell'autorità episcopale e del clero secolare interi settori della vita sociale, non necessariamente di loro competenza[39].

[38] È in fondo la direzione che fin dall'inizio del '500 invita a percorrere il sinodo albese di mons. Novelli quando afferma che «ecclesiasticus ordo confundit si unicuique sua jurisdictio non servet». *Constitutiones Synodales R.mi D.ni Andreae de Novellis dei gratia Episcopi Albensis*, Mondovì, Berruerio, 1512 (Cost. LXII).

[39] *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum Epistolarum Tractatuum Nova Collectio*, IX, Freiburg i.B. 1924, Sess. XXIV, canoni 3 e 8 (pp. 980 e 982); Sess. XXII, c. 8 de Reformatione (*Episcopi ... quaecumque pia loca visitent, dummodo non sub immediata regum protetione sint*) e Sess. XXIV, c. 10 de Reformatione (*Executio visitationis a subditis ne suspendatur*) sottolinea come la visita ai luoghi pii non debba soggiacere ad alcuna interferenza da parte della giurisdizione laica. Le decisioni conciliari sono ricostruibili *ibidem*,

Ad esempio, le visite di fine '500 si occupano – cioè incorporano nella giurisdizione episcopale l'incerto e mal definito mondo dei «luoghi pij» – le confraternite dei disciplinati così come gli ospizi rurali, le confrarie dello Spirito Santo così come i Monti di pietà o i Monti frumentari – su cui anche l'autorità laica rivendica le proprie prerogative. Soprattutto a fine '500, il visitatore fa sottoscrivere obblighi ai laici, e impone il giuramento a sindaci e consiglieri comunali per la confessione della decima e la promessa delle spese di riparazione della chiesa[40]. Appare poi perfettamente congruente con questo esercizio della giurisdizione che il vescovo si proponga come autorità politica informale e che arbitri contese, «rixas» tra comunità e signori, tra clero e signori, tra clero e comunità, ma anche tra singoli individui o gruppi parentali[41].

Visti in questa luce, non solo il documento, ma anche la realtà che esso descrive per controllare, rivelano una natura squisitamente giurisdizionale. Per questo motivo, con tanta attenzione la visita distingue e definisce lo status degli oggetti connessi con la liturgia, la cura d'anime e la devozione. In questo senso va prestata la massima attenzione proprio alla precisione quasi ossessiva, alla ripetitività con cui i visitatori definiscono la responsabilità giuridica dei singoli o dei corpi sociali e politici su oggetti e arredi sacri. Di ogni elemento liturgico, costruttivo od ornamentale del singolo luogo di culto il visitatore defini-

VIII, 1919, sess. XXI, 11 marzo 1562 (visita ai benefici, p. 379) e discussione del 21 aprile successivo (pp. 465-481) e Sess. XXI, 16 luglio 1562, can. 8 (pp. 504 e 703). Su questi temi cfr. P. PRODI, *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240.

[40] AC Alba, Decreti della Visita apostolica di mons. Ragazzoni: casi di giuramento e intimazione obblighi a Perno, Farigliano, Diano, Rodello, Albaretto, Somano, Serralunga, Neive, Coazzolo, Castagnole, Trezzo. A Osiglia (diocesi di Alba) i «giuratori» sono una carica municipale (e rituale: la festa del Corpus Domini si conclude con il giuramento di fronte alla «pax»): ACV Alba, Visita Marino, 1573, c. 15v.

[41] In diocesi di Asti, a Corneliano, nel 1621 mons. Pentorio «discordes nonnullos pace reconciliavit» c. 83r. In diocesi di Alba, ancora le visite di mons. Della Chiesa (1667) e di mons. Provana (1680-92) riportano casi di arbitrato episcopale. A Castino (c. 137r) il primo accenna a «compositis nonnullis differentiis»; a Gorzegno il secondo, nel 1680 (c. 15v) «audivit multas controversias et ipsis compositis ...».

sce – o ambirebbe definire – a chi spettino la riparazione, la sostituzione o la conservazione. Sicché, ad esempio, la visita stessa, in quanto atto di giurisdizione, costituisce un documento che è possibile esibire nei tribunali – anche dipendenti dal potere laico – a riprova del godimento o meno di diritti su cose e persone. Per non fare che un esempio, le visite pastorali si preoccupano con accanimento di definire a chi appartengano le campane, e soprattutto le funi con cui toccarle. La questione può apparire futile, ma dal parroco di Roddi (diocesi di Alba) apprendiamo nel 1653 il vero motivo del contendere: i sindaci e i consiglieri della comunità vantano diritti sulle funi e non permettono che egli si avvicini al campanile. In tal modo gli impediscono di annunziare al popolo gli atti della giustizia episcopale – nel caso specifico, le scomuniche – con ciò che non senza enfasi egli chiama «la tromba comminatoria della divina giustizia»[42]. Caso che conosce alcune varianti: a Novello il curato possiede le funi, ma ha anche l'onere delle riparazioni, per le quali ha diritto a una specifica colletta di canapa; la comunità, in ogni caso, vanta diritti sulle campane. Ma nella vicina Sinio le due funi appartengono una al curato, l'altra alla comunità ecc.[43].

La piena comprensione della natura giurisdizionale della parrocchia consente di dar ragione di una serie di motivi ricorrenti nelle visite pastorali, relativi al funzionamento dell'istituzione: per quanto circoscritta, la stessa sfera di attività della parrocchia è occasione di contestazioni e conflitti che ci fanno capire quanto profondamente il mondo dei riti sia inserito e intrecciato con il mondo dei diritti e dei poteri. Collocata nell'esercizio concreto del potere, la cura d'anime si profila più come pratica che come un ambito di norme ben definite e conchiuse[44]. Così come nella società feudale sono gli atti di

[42] ACV Alba, Acta civilia, vol. 3 (1644-1650).

[43] ACV Alba, Risposte date a mons. Roero, III, cc. 63r-70v.

[44] Per una distinzione fra legittimità e legittimazione cfr. A. IZZO, *Legittimazione e società: una rassegna critica*, in R. CIPRIANI (ed), *Legittimazione e società*, Roma 1986, pp. 55-73 (in particolare p. 58) e F. BOURRICAUD, *Legittimità e legittimazione*, *ibidem*, pp. 77-88 e T. LUCKMANN, *Osservazioni sulla legittimazione*, *ibidem*, pp. 141-50. Sulla relazione fra rituale e legittimazione ipotizzata da A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909, p. 34 della

possesso effettivamente esercitati a definire i diritti su un determinato bene, allo stesso modo ciò che definisce il parroco è una serie di atti rituali: l'amministrazione dei sacramenti ne è un momento costitutivo e definitorio, ed è la sua effettiva amministrazione a definire la piena potestà di chi è parroco, e non viceversa – cioè, che i sacramenti non sono tali per il fatto che sia il parroco ad amministrarli[45].

In questa prospettiva, non solo la linea di distinzione tra parroco e parrocchiani appare più fluida di quanto ci si potrebbe attendere, ma la stessa separazione tra chierici e laici è soggetta a ridefinizioni continue e negoziabili. Nella visita pastorale condotta nel 1626 da mons. Broglia in diocesi di Asti, veniamo a sapere che durante la settimana santa le confraternite dei disciplinati sono solite esporre al pubblico il proprio crocifisso, per darlo da baciare ai fedeli in cambio di un'offerta. L'atto suscita la più profonda irritazione nel vescovo, che lancia anatemi in ogni parrocchia. Il motivo può sorprendere solo se non si considera, appunto, la fluidità della giurisdizione parrocchiale. Non è l'aspetto di idolatria o superstizione a colpire mons. Broglia, bensì il fatto che dei laici chiedano l'elemosina in cambio di un atto rituale. Come egli precisa a Piobesi, questa è una prerogativa del parroco. Allo stesso modo, questi non può chiedere l'elemosina per riparare apparati e arredi parrocchiali, perché ciò, sempre secondo l'affermazione del prelato astigiano, costituisce una prerogativa dei laici[46]. Assistiamo così

trad. it., Torino 1985, cfr. P. BOURDIEU, *Les rites comme actes d'institution*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 43, 1982 e specialmente O. BRUNNER, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Brunn 1943 (trad. it. Milano 1983). Per una prospettiva sociologica cfr. L.R. DELLA FAVE, *Towards an Explication of the Legitimation Process*, in «Social Forces», 65, 1986, pp. 476-500. E. GRENDI, *La pratica dei confini: Mioglia contro Sassello, 1715-1745*, in «Quaderni storici», XXI, 1986, 63, pp. 811-846 ha esplorato alcune dinamiche politiche legate alle pratiche possessorie.

[45] Nelle visite di inizio '600 le raccomandazioni episcopali di non dare la comunione a chi non si è confessato dal proprio curato vanno interpretate in questo senso.

[46] ACV Asti, Visita mons. Broglia, Piobesi, 1626, cc. 103v-105v: oratorio dei disciplinati della santissima Trinità: «Dellatum est in dicto oratorio exponi crucem deosculandam in die veneris Sancti et die mortuorum exponi etiam

a un numero cospicuo di parroci che chiedono il consenso episcopale per fare la «colletta» allo scopo di rinnovare il battistero o il tabernacolo ecc.

È il compimento di un atto rituale a definire lo stato di un individuo, di un gruppo o di un edificio e non viceversa. Gli atti rituali propongono infatti linee di classificazione dei gruppi sociali e prerogative di potere essenziali alla costruzione della gerarchia sociale. Per questo motivo, ad esempio, nel primo '600 i visitatori proibiscono violentemente alle confraternite di portare in processione la croce, e impongono loro il crocifisso. Tutta una storiografia ci invita a cercare il motivo di questa proscrizione in una dimensione legata alla credenza: nel primo caso esse darebbero vita alla riedizione della Passione, alla riproduzione realistica della salita al Calvario, mentre, al contrario, il crocifisso riduce il corteo processionale a una semplice rievocazione del sacrificio salvifico di Cristo. La dimensione giurisdizionale aggiunge un particolare di non poco conto: la croce è una prerogativa della parrocchia, mentre, evidentemente, il crocifisso non rappresenta nulla al di là di ciò che rievoca. Per le stesse ragioni, cioè a causa di quella che potremmo chiamare una concorrenza cultuale, si proibisce alle confraternite di conservare il Santissimo – prerogativa parrocchiale – e il confessionale all'interno dei propri oratori[47].

2.

Il fatto di riconoscere la natura giurisdizionale della visita pastorale è in grado di mutare in modo sensibile la nostra percezione sia delle istituzioni, sia più in generale della fenomenologia religiosa nelle campagne di età moderna. Intanto, siamo in grado di identificare gli aspetti giurisdizionali dell'isti-

bacile seu discum ad colligendam ellemosinam quod cum attineat ad curatum prohibuit». Qualche caso anche nella visita astigiana del 1633. A Rocchetta Tanaro, dove si dà da baciare un «pelvio», o «pelvina» il giorno dei Santi «per avere elemosina»: ACV Asti, Visita mons. Broglia, 1633, cc. 139r-142r.

[47] M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite laicali nell'età della Controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LV, 1982, pp. 43-116 ha sottolineato l'omologia sostanziale fra parrocchia e oratori.

tuzione parrocchiale: per tutta la durata dell'antico regime essa è definita da un insieme di prerogative[48]. Nel primo secolo almeno dopo il concilio di Trento, tuttavia, tale insieme è in larga parte da costruire: in questo senso la visita non costituisce la ratifica dell'esistenza della parrocchia, ma rappresenta il tentativo di crearla, come entità amministrativa quando non come edificio.

Tra i numerosi indizi che inducono a parlare di un processo di «costruzione» della parrocchia, un ruolo prioritario assume la definizione del territorio parrocchiale[49]: i dati piemontesi mostrano come la straordinaria crescita della popolazione riportata dalle visite pastorali nei due secoli successivi al concilio di Trento rifletta il progressivo controllo dell'istituzione parrocchiale su un territorio prima soggetto a diritti difformi[50]. A uno sguardo attento, in ogni caso, non può in ogni caso sfuggire il fatto che lo stesso edificio parrocchiale è di incerta identificazione. Nella stragrande maggioranza dei casi esistono due, quando non tre o più edifici di culto che vantano questo titolo: una duplicità rivelata ad esempio dalle variazioni del titolo della parrocchiale tra '500 e '700.

L'incertezza della giurisdizione parrocchiale dà nuovo e più forte significato alla grande massa di devozioni «segmentarie»[51]

[48] L'analisi della decima parrocchiale e delle sue trasformazioni nel periodo moderno, che ho tentato in A. TORRE, *Il consumo*, cit., pp. 47-57, mostra come l'istituto parrocchiale operi delle classificazioni della popolazione contadina attraverso il rituale. Per questo motivo una molteplicità di tensioni si indirizza verso i riti di passaggio, e in particolare i funerali, e talvolta sfocia in conflitti registrati dalle fonti giudiziarie nelle forme più diverse.

[49] Si tratta di un più generale processo di definizione del territorio comunale, in larga parte intensificatosi nell'età moderna. Rinvio per questi aspetti a S. LOMBARDINI - A. TORRE, *Le isole amministrative nel Biellese*, in *Progetto di ricerca sulle isole amministrative in Piemonte*, Torino 1995.

[50] A. TORRE, *Il consumo*, cit., pp. 25 ss.

[51] Si tratta di una dimensione messa in luce, ormai, da un grande numero di lavori cfr. E. GRENDI, *Il sistema politico di una comunità ligure: Cervo fra cinquecento e seicento*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, 46, pp. 92-129; G. LEVI, *L'eredità immateriale. La carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino 1985, cap. II; A. TORRE, *Le visite pastorali: altari, famiglie, devozioni*, in G. GALANTE GARRONE - S. LOMBARDINI - A. TORRE (edd), *Valli monregalesi. Società, cultura, devozioni*, Vicoforte 1985, pp. 148-188; G.

di cui sono protagonisti sia gruppi di parentela, sia gruppi di vicini che si identificano in una frazione o borgata periferica dell'unità amministrativa e, più tardi, negli stessi quartieri del borgo che «si sarà affermato come centrale». Di questa identificazione, nell'area piemontese, le visite pastorali registrano attestazioni importanti attraverso la presenza diffusa e frammentata dei cerimoniali cui danno vita le confrarie dello Spirito Santo[52], veri e propri rituali di identità «non necessariamente coincidenti con il borgo centrale».

Queste configurazioni sono molto raramente esplicitate nella singola visita, e sono in effetti rintracciabili solo grazie a una lettura «topografica» e attraverso l'analisi dell'intera serie delle visite pastorali e il suo incrocio con altre fonti, soprattutto di tipo giurisdizionale. Ma le visite sono in ogni caso punteggiate di indicazioni frammentarie che costituiscono altrettanti indizi del fatto che il rapporto tra parentela e parrocchia – sacrificato agli ideali pastorali tridentini[53] dalla migliore letteratura storiografica – persiste per secoli e costituisce un punto di forza e, insieme, di tensione della parrocchia rurale moderna. Accanto a tale rapporto, tuttavia, è la struttura stessa del territorio comunale a entrare nello spazio sacro dell'edificio parrocchiale, plasmandolo a propria immagine: gruppi di vicini e di parenti, confrarie, si affiancano alle *societates* – di cappa o d'altare – nel comporre in modo pluralistico il rituale parrocchiale. Il carattere saliente di quest'ultimo è così una frammentazione

DELILLE, *Famiglia e comunità nel Regno di Napoli*, Torino 1989, parte II (che fa riferimento a lavori precedenti); A. CIUFFREDA, *I benefici di giuspatronato nella diocesi di Oria tra XVI e XVIII secolo*, in «Quaderni storici», XXIII, 1988, 67, pp. 37-72; O. RAGGIO, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino 1990, cap. II; C. WICKHAM, *Comunità e clientele nella Toscana dei secoli XII e XIII*, Roma 1995, cap. 3; cfr. ora S. LOMBARDINI, *Family, Kin and the Quest for Community*, in «History of the Family», 1, 1996, pp. 227-257; M. ANGELINI, *L'invenzione epigrafica delle origini familiari (Levante Ligure, secolo XVIII)*, in «Quaderni storici», XXXI, 1996, 93, pp. 653-682; R. PAZZAGLI, *Famiglie e paesi. Mutamento e identità locale in una comunità toscana: Buggiano dal XVII al XIX secolo*, Venezia 1996; B. PALMERO, *La costruzione del territorio in Alta Valle Tanaro (secoli XVI-XIX)*, in *Orientamenti sulla ricerca per la storia locale*. Atti del Convegno di Mombasiglio, 1997, di prossima pubblicazione.

[52] A. TORRE, *Il consumo*, cit., parte II.

[53] Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali*, cit., p. 285.

delle prerogative parrocchiali (con la rilevante assenza, in Piemonte, di un'istituzione fabbriceriale) che ciascuno dei protagonisti può tentare di attribuirsi o di attribuire agli oggetti e arredi sacri che lo rappresentano[54]. Lo stesso mutamento della religiosità post-tridentina, indotto dalle autorità ecclesiastiche, laiche come regolari, ricalcherà questa matrice relazionale e concorrenziale e di prerogativa. In Piemonte, infine, essa si perpetuerà anche e soprattutto attraverso l'adozione capillare delle modalità figurative della cultura barocca.

3.

Il fatto di aver riconosciuto la natura giurisdizionale della visita pastorale ci consente dunque di cogliere attraverso un'angolatura specifica l'istituzione basilare del cattolicesimo post-tridentino, la parrocchia. Ma l'importanza di questa prospettiva di analisi non si arresta qui: la nozione di giurisdizione apre uno squarcio ben più rivelatore sulla stessa cultura dell'*ancien régime*. Infatti essa consente di percepire l'esistenza di un'ampia e «fluida» area di fenomeni che si collocano a metà strada fra la nostra «attuale» nozione di religione e la nostra «attuale» nozione di diritto[55].

Una nuova storiografia giuridica ci consente oggi di riconoscere nella giurisdizione la categoria attraverso la quale le popolazioni dell'Europa medievale e moderna percepivano e identificavano il potere[56]. Una pluralità di poteri si manifestava attra-

[54] R.C. TREXLER, *The construction of regional solidarities in traditional Europe*, in J. CHIFFOLEAU - L. MARTINES - A. PARAVICINI-BAGLIANI (edd), *Riti e rituali nelle società medievali* (Centro di Studi per lo studio dell'Alto Medioevo), Spoleto 1994, pp. 263-283.

[55] B. CLAVERO, *Dictum beati. A proposito della cultura del lignaggio*, in «Quaderni storici», XXIX, 1994, 85, pp. 335-363 e dello stesso autore, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano 1991 e Paris 1996; cfr. anche A.M. HESPANHA, *Pré-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir*, in *Juristiche Theoriebildung und Rechtliche Einheit*, numero speciale di «Ratthistoriska Studier», XIX, 1993, pp. 57 ss. e in particolare p. 63.

[56] B. CLAVERO, *Antidora*, cit.; P. GROSSI, *Il dominio e le cose*, Milano 1992; A.M. HESPANHA, *Visperas del Leviatan*, Madrid 1989; P. COSTA, *Iurisdictio*,

verso una pluralità di giurisdizioni, che si intrecciavano e si sovrapponevano sul territorio. A questo intreccio si accompagnava una molteplicità di procedure giuridiche, che andavano dalla giustizia ordinaria a quella sommaria[57]. Gran parte di queste procedure si fondava sul giudizio «possessorio»[58], sulla richiesta cioè rivolta a una magistratura da uno dei contendenti per ottenere da quest'ultima il riconoscimento di una situazione di fatto. La dimostrazione del possesso, infine, era un momento cruciale per l'utilizzazione dei beni materiali[59], date le molteplici forme (collettive, corporate, individuali) di accesso alle risorse che vigevano nel diritto consuetudinario[60].

Mi pare che stentiamo ancora, come storici, a cogliere tutte le conseguenze di questa straordinaria reinterpretazione della società di *ancien régime*. Alcune implicazioni della natura giurisdizionale di quell'universo culturale, di grande rilievo, sono rilevabili immediatamente intorno alla nozione e al significato della sfera del rituale. Essa occupava un ruolo cruciale

Milano 1969; J.-F. SCHAUB, *c.r.* a Hespanha, *Poder e Instituçoes* e B. CLAVERO, *Instituciòn històrica del Derecho*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», XLII, 1995, pp. 367-370. In generale, si vedano i «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico» diretti da P. Grossi. Per quanto riguarda gli storici moderni cfr. A.M. HESPANHA, *Représentation dogmatique et projets de pouvoir. Les outils conceptuels des juristes du jus commune dans le domaine de l'administration*, in «Ius Commune», 11, 1984, pp. 3-28; O. RAGGIO, *Costruzione delle fonti e prova: testimoniali, possesso e giurisdizione*, in «Quaderni storici», XXXI, 1996, 91, pp. 135-156; M. GRINBERG, *Don, prélèvements, échanges. À propos de quelques redevances seigneuriales*, in «Annales ESC», XLIII, 1988, pp. 1413-1432; dello stesso autore, *Le nouage rituel/droit. Les redevances seigneuriales XIVe-XVIIIe siècles*, in J. CHIFFOLEAU - L. MARTINES - A. PARAVICINI-BAGLIANI (edd), *Riti e rituali*, cit., pp. 247-262.

[57] Sulla giustizia sommaria cfr. S. CERUTTI, *Giustizia e località a Torino in età moderna: una ricerca in corso*, in S. CERUTTI - R. DESCIMON - M. PRAK (edd), *Cittadinanze*, in «Quaderni storici», XXX, 1995, 89, pp. 445-486.

[58] M.T. SILVESTRINI, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabaudo del XVIII secolo*, Firenze 1997, cap. III.

[59] O. RAGGIO, *Forme e pratiche di appropriazione delle risorse*, in «Quaderni storici», XXVII, 1992, 80, pp. 135-170; dello stesso autore, *Costruzione delle fonti e prova: testimoniali, possesso e giurisdizione*, in «Quaderni storici», XXXI, 1996, 91, pp. 135-156.

[60] D. MORENO, *Dal documento al terreno*, Bologna 1992.

di cerniera fra il mondo della credenza e gli assetti del potere: nella società di antico regime il rituale possiede la capacità di affermare, costruire e ribadire le prerogative di chi – laico o chierico, singolo, segmento o gruppo – se ne fa promotore e attore.

Il riconoscimento della cultura giurisdizionale consente di evitare, a mio parere, l'enfasi funzionalistica che ha spesso caratterizzato l'analisi del rituale – e della fenomenologia religiosa – come traduzione sul piano cerimoniale e simbolico sia di rappresentazioni puramente mentali, sia di correlazioni strutturali, sia di elementi che organizzano i bisogni fondamentali della società[61]. Il riconoscimento degli elementi di prerogativa contenuti nel rituale assume ai miei occhi – e certamente lo assumeva agli occhi dell'episcopato del Piemonte posttridentino – il senso di un rovesciamento di questo approccio, poiché accosta i momenti cerimoniali alla dimensione giurisdizionale. Il rituale è infatti intimamente connesso con il possesso: intanto, il rituale è anche in senso stretto un titolo di possesso, e si diceva comunemente di godere del *quasi jus* di promuoverlo o di parteciparvi. E il diritto possessorio, a sua volta, è un linguaggio universale, compreso a ogni livello della gerarchia sociale – dai laici agli ecclesiastici, dai contadini ai signori, dai giudici ai sovrani –, ed è praticato attraverso gesti quotidiani: è una cultura che trasforma incessantemente gli *actus* in *habitus*.

Lungo questa via è forse possibile andare più in là, e comprendere l'ossessione della società di antico regime per la reiterazione, la drammaticità e la coralità della rappresentazione dei gesti, da quelli quotidiani delle pratiche di lavoro a quelli eccezionali che contrassegnano gli eventi straordinari. Esse rappresentano «una metonimia dell'atto possessorio»[62]: non altrimen-

[61] L'affinità mi pare anche forte con la nuova storiografia del pensiero politico, o del discorso politico, che vi vede delle *performances* programmatiche, delle interpretazioni di discorsi esistenti e delle manipolazioni suggerite dal contesto (testuale) in cui un discorso viene prodotto o argomentato. Cfr. J.G.A. POCOCK, *Politica, linguaggio e storia. Scritti scelti*, in E. ALBERTONI (ed), Milano 1990, in particolare pp. 215-258.

[62] O. RAGGIO, *Costruzione delle fonti*, cit., p. 148. Presso il Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea sono disponibili le relazioni al «Seminario

ti è possibile intendere gesti quali il bacio dell'altare da parte del sacerdote come prova del godimento di un beneficio o della celebrazione di messe di suffragio a una mensa determinata, o i gesti che si richiedono per dimostrare il possesso di un bene immobile, o ancora le pratiche di raccolta dei frutti che si richiedono per dimostrare il godimento di un appezzamento ecc.[63]. Siamo di fronte, evidentemente, a una cultura che traduce e reitera attraverso l'uso (delle risorse, del fatto, del diritto ecc.) il gesto che esprime il possesso. Una cultura che è condivisa dagli amministratori stessi: non va infatti dimenticato che l'atto della visita (di un luogo, di un cadavere ecc.)[64] esprime il possesso di una prerogativa sugli oggetti o le persone visitate. In questo senso, lo stesso rituale diplomatico è apparentato con la cultura del possessorio.

Torniamo al rituale. Siamo adesso in grado di capire su quali basi il *quasi jus* di promuovere, patrocinare o partecipare a un cerimoniale religioso tenda a tradurre in termini di prerogativa il fatto di averlo già patrocinato in passato «senza contraddizione alcuna»[65]. Allo stesso modo, la configurazione dei diversi luoghi di culto presenti nei villaggi, i loro patroni celesti e mondani, le funzioni liturgiche loro associate, sono gli elementi cruciali intorno ai quali ruota la memoria collettiva e sui quali si costruisce e si rielabora la conoscenza locale. Da questo punto di vista le stesse innovazioni stilistiche – penso, per il caso piemontese, alla tardiva ma straordinariamente durevole e capillare stagione del barocco – rappresentano una ghiotta occasione per creare prerogative, possesso di capacità rituali nuove[66].

Permanente di storia locale 1995-96» dedicato a «Giurisdizione e possesso nella prospettiva della storia locale». Ringrazio gli studenti e i colleghi che l'hanno reso possibile.

[63] ACV Mondovì, Acta Civilia, Causa del sacerdote Bruno di Frabosa per il possesso di un beneficio, 1668.

[64] D. SACCHI, *Mappe dal nuovo mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, Milano 1997.

[65] O. RAGGIO, *Costruzione*, cit., p. 136, con rinvio ad Accursius.

[66] Per un esempio di fine '700 cfr. P. DARDANELLO, *Mario Ludovico Quarini e la nuova cattedrale di Fossano*, in G. ROMANO (ed), *La cattedrale di Fossano*, Fossano 1993, pp. 121-233.

Per il tramite del rituale, che peraltro esprime l'aspetto culturale – sociale e spaziale – della vita religiosa[67], si assiste dunque alla creazione di diritto da parte della «sfera» religiosa. Bartolomé Clavero, in un saggio già ricordato, ha richiamato il contributo fondante della letteratura religiosa (teologica in particolare), nella creazione di categorie centrali della cultura giuridica ed economica occidentale: ne sono una traccia, da un lato, la categoria stessa del lignaggio e l'istituzione del maggiorascato e del fedecommesso[68], e dall'altro la teologia del dono a partire dalla quale si elaborano le categorie interpretative dell'usura[69]. Antonio Manuel Hespanha ha ricostruito la nozione teologica di grazia come perno della politica dei sovrani europei di antico regime[70]. Tentativi analoghi potrebbero essere fatti in direzione della cultura del corpo[71]. Ma si tratta di analisi che restano all'interno del discorso (sia pure nella sua accezione larga di discorso teologico-giuridico-morale), che considerano come un campo specialistico e autonomo dal mondo degli atti e degli usi[72].

A questi cantieri già aperti, mi pare se ne debba aggiungere almeno uno, quello delle pratiche dello spazio. L'apporto del rituale al sapere dello spazio è enorme ma ancora ignorato. Un

[67] E. GRENDI, *Cartografia e disegno locale. La coscienza sociale dello spazio*, in E. GRENDI (ed), *Lettere orbe. Anonimato e poteri nel seicento genovese*, Palermo 1989;

[68] B. CLAVERO, *Dictum Beati*, cit. e dello stesso autore *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla 1369-1836, Apendice a la segunda edicion*, Siglo XXI, Madrid 1989 (1974[1]).

[69] B. CLAVERO, *Antidora*, cit.

[70] A.M. HESPANHA, *La gracia del derecho*, Madrid 1993.

[71] D. RICHET, *La France moderne. L'esprit des institutions*, Paris 1973; G. OESTREICH, *The Structure of the absolute state*, in B. OESTREICH - H.G. KOENIGSBERGER (edd), *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982; L. ORNAGHI, *«Crisi» del centro statale e «disseminazione» di centri politici. Note su un indice di trasformazione dello Stato moderno*, in «Quaderni sardi di storia», IV, 1993-94, pp. 43-55 citato in O. RAGGIO, *Visto dalla periferia. Formazioni politiche di antico regime e Stato moderno* in, *Storia d'Europa*, IV: *L'età moderna*, Torino 1995, pp. 483-526.

[72] A. TORRE, *Percorsi della pratica 1966-1995*, in «Quaderni storici», XXX, 1995, 90, pp. 799-829, in particolare pp. 812-816 per una critica del concetto di campo e di *habitus*.

contributo fondamentale alla sua conoscenza è senza dubbio portato dall'analisi delle pratiche cerimoniali che costruiscono la giurisdizione parrocchiale, ne riplasmano continuamente la configurazione attraverso i culti periferici delle cappelle campestri o le pratiche segmentarie della carità, ed elaborano la matrice di ciò che i curati langaroli, astigiani e monregalesi della fine del '600 chiamano lo «stile» di un luogo: una configurazione collettiva, appunto, di pratiche rituali che ne definiscono la particolarità spaziale, la costellazione di protagonisti dotati della prerogativa di rappresentarne le istanze celebrative[73].

Resta ovviamente da chiedersi quando si sia esaurita 'nei fatti' questa alterità culturale. A sentire i viaggiatori inglesi nell'Europa contadina (in questo caso dell'Est), all'inizio del secolo XX ci si aspettava ancora che le popolazioni contadine definissero la propria nazionalità sulla base della loro religione, con una sovrapposizione caratteristica e, per quanto ne so, ancora tutta da definire[74].

Una cultura del possesso che investe la sfera religiosa e, per il tramite del rituale, la sfera giuridica, costituisce dunque un intreccio di fenomeni per comprendere il quale, francamente, mi pare che ci manchino ancora le categorie interpretative. In attesa della loro elaborazione, che tuttavia non appare più procrastinabile, mi pare necessario mettere in guardia dal ritenere questa dimensione (teologico-morale-giuridica) come una caratteristica della cultura dei laici, una definizione cioè di una cultura religiosa non specialistica[75]. La «cultura della giurisdizione» si profila come un elemento fondante della civiltà religiosa dell'età moderna. Allo stesso tempo, ne costituisce un fattore di insopprimibile specificità.

[73] A. Torre, *Il consumo*, cit., pp. 291-312, sulla costruzione rituale del territorio.

[74] Citazione in G. Franzinetti, *Nazionalismo*, «Viaggi di Erodoto», IX, 1995, 26, pp. 75-176, qui p. 77.

[75] A. Torre, *Il vescovo*, cit.

Curie, tribunali, cancellerie episcopali in Italia durante i secoli dell'età moderna: percorsi di ricerca

di *Claudio Donati*

Lo studio delle istituzioni episcopali in Italia, intese come «insieme degli organi di governo della diocesi»[1], ha costituito a lungo uno dei terreni meno battuti dagli storici dell'età moderna[2]. Non è facile dire quanto in tale scarsa attenzione abbia contribuito lo stato talora disordinato e la non sempre facile accessibilità delle fonti diocesane, quanto la predilezione dei

[1] P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 209-223, qui p. 212. Ma dello stesso autore si vedano anche le considerazioni iniziali del precedente saggio *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. G. Paleotti (1566-1597)*, in *Problemi di vita religiosa nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958)*, Padova 1960, pp. 323-394.

[2] Questa scarsa attenzione non ha rappresentato una prerogativa peculiare della storiografia italiana e degli studi sulla Chiesa in Italia. Si pensi, ad esempio, alla Spagna. Nel peraltro ottimo saggio di Antonio Dominguez Ortiz compreso nel quarto volume della *Historia de la Iglesia en España* diretta da Ricardo Garcia-Villoslada (Madrid 1979, pp. 5-72), si parla diffusamente del numero del clero, del suo reclutamento, della gerarchia ecclesiastica, ma non si fa neppur cenno alle curie episcopali. Lo stesso accade nella monografia dedicata da M. BARRIO GOZALO alla chiesa di Segovia nel Settecento (*Estudio socio-economico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Segovia 1982); mentre il biografo di un vescovo settecentesco di Barcellona accenna all'organizzazione diocesana solo incidentalmente, al momento di introdurre il discorso sulle visite pastorali condotte biennalmente a partire dal 1754 dai decani delle tre circoscrizioni foranee e dal vicario generale (F. TORT MITJANS, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Aviment [1706-1781]. Contribución a la Historia de la Teologica Pastoral Tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona 1978, pp. 204-205).

ricercatori verso altri aspetti della vita ecclesiastica[3], quanto infine un'oggettiva debolezza delle curie vescovili italiane, «strutture spesso evanescenti» come le ha chiamate Giorgio Chittolini trattando del periodo tra medioevo e prima età moderna[4].

È vero che recenti studi, per lo più non dedicati espressamente alle curie vescovili, ma incentrati piuttosto sulle figure dei vescovi post-tridentini, sulle visite pastorali, sulla giustizia esercitata dai tribunali ecclesiastici, sull'organizzazione periferica delle diocesi, hanno portato qualche luce, sia pur indiretta, su questo mondo sommerso[5]. Ma a tutt'oggi penso che resti valida la

[3] Penso, ad esempio, agli innumerevoli studi incentrati sulla «pastoralità» dei vescovi, che di regola dedicano scarsissima attenzione all'attività delle curie episcopali.

[4] G. CHITTOLINI, *«Episcopalis curiae notarius». Cenni sui notai di curie vescovili nell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1993, pp. 221-232, qui p. 223.

[5] Limitandomi all'area centro-settentrionale, voglio ricordare: M. TURRINI, *Penitenza e devozione. L'episcopato del card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Brescia 1989, in particolare pp. 101-117; M. POIAN, *Per una storia della Valsugana cinquecentesca. Materiali e ricerche dall'Archivio vescovile di Feltre*, in C. MOZZARELLI (ed), *Trento, principi e corpi. Nuove ricerche di storia regionale*, Trento 1991, pp. 199-231; L. BILLANOVICH, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova 1993; C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993, in particolare pp. 77-93; O. DI SIMPLICIO, *Peccato, penitenza, perdono: Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994; D. ZARDIN, *La struttura della curia arcivescovile al tempo di Carlo Borromeo*, in «Studia Borromaica», VIII, 1994, pp. 123-152 ; A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito di vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, *ibidem*, pp. 153-213; D. MONTANARI, *Gregorio Barbarigo a Bergamo (1657-1664). Prassi di governo e missione pastorale*, Milano 1997. Un caso a parte è rappresentato dal volume di A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995, dove nelle quasi 350 pagine i «funzionari della curia episcopale» sono ricordati, senza ulteriori indicazioni, non più di un paio di volte: il fatto è che all'autore interessano le «tensioni» che presiedettero alla redazione della «fonte obliqua ma fortemente condizionata dalle realtà locali» da lui utilizzata, cioè le visite pastorali piemontesi tra 1570 e 1770 (p. 7), e non le persone e gli uffici che di quella redazione si occuparono al fine di «disegnare mappe dei diritti legati al sacro» (p. XI).

constatazione formulata da Paolo Prodi quasi quindici anni fa in merito all'assenza di ricostruzioni complessive delle strutture istituzionali anche di una sola diocesi italiana durante i secoli dell'età moderna[6]. In attesa che con pazienza pari alla competenza qualche coraggioso studioso cerchi di colmare tale lacuna, mi propongo con questo mio breve contributo di mettere in evidenza una serie di questioni preliminari e di indicare alcuni percorsi di ricerca.

Una delle prime domande, che si deve porre chi voglia studiare le istituzioni diocesane in età moderna, è la seguente: esiste, e da quando, una specifica e riconoscibile curia episcopale, in cui abbiano effettivamente sede il tribunale vescovile, la cancelleria e un archivio in cui siano conservati gli atti dell'attività legislativa, giudiziaria e amministrativa dell'ordinario diocesano, del suo vicario generale e degli altri ministri della curia? La questione è tutt'altro che astratta: i non molti casi, per i quali disponiamo di opere a stampa che recano notizie precise[7], ci offrono un quadro che, al di là delle particolarità locali, si presenta nel suo complesso abbastanza omogeneo per quanto riguarda le scansioni cronologiche. Esaminiamo allora alcune diocesi di varie parti d'Italia, cominciando da Milano, dove ai

[6] P. PRODI, *Tra centro e periferia* cit., p. 217. Fa eccezione, per certi versi, il volume di R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971 (sul quale vedi M. ROSA, *Le istituzioni ecclesiastiche italiane tra Sei e Settecento*, in M. ROSA [ed], *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 273-310, in particolare p. 287).

[7] Tra le fonti manoscritte, una serie omogenea che potrebbe fornire dati attendibili sull'organizzazione delle curie episcopali è quella delle *Relationes ad limina*, conservate presso l'Archivio Segreto Vaticano, fondo Congregazione del Concilio. Su queste resta fondamentale il saggio di M. ROSA, *Geografia e storia religiosa per l'«Atlante Storico Italiano»*, in M. ROSA (ed), *Religione e società nel Mezzogiorno*, cit., pp. 17-74. In realtà solo a partire da metà Settecento tali fonti si rivelano utili allo scopo: il che da un lato potrebbe costituire una conferma della perdurante debolezza delle strutture diocesane centrali, ma dall'altro potrebbe anche dipendere da una più dettagliata redazione delle relazioni in seguito a specifiche disposizioni emanate da Benedetto XIII nel concilio romano del 1725 e da Benedetto XIV con la costituzione *Quoad santa* del 1740. Cfr. M. CHIABÒ - C. RANIERI - L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle «visite ad limina» dell'Archivio Segreto Vaticano* (Collectanea Archivi Vaticani, 22), Città del Vaticano 1988.

tempi di Carlo Borromeo la curia arcivescovile era caratterizzata dalle «robuste dimensioni quantitative dell'apparato di uomini e 'officiali'»[8] che coadiuvavano il vescovo e che le fonti indicano, a partire dal 1572, coll'espressione cumulativa di «cancelleria della nostra corte arcivescovile»[9]. Questa era composta da una schiera di cancellieri, notai e attuari, in maggioranza laici, coniugati, residenti fuori del palazzo arcivescovile e impegnati simultaneamente nelle funzioni di notai pubblici[10]. L'uso radicato, in base al quale i vari responsabili degli uffici di curia tenevano nelle proprie abitazioni i documenti relativi alle rispettive competenze, non fu completamente sradicato dalla riorganizzazione dell'archivio arcivescovile promossa da Carlo Borromeo[11]. Nel 1609, dovendosi ospitare nel palazzo arcivescovile alcuni vescovi in occasione del VII concilio provinciale, Federico Borromeo diede ordine di sgombrare i locali dell'archivio, per metterli a disposizione degli ospiti: tutti i documenti furono così raccolti in sacchi e depositati per terra in un solaio. «Finito il Concilio e partiti i signori Vescovi le scritture furono riportate nell'archivio e vuotate in terra tutte in confusione», e in tale stato rimasero fino al 1644, quando Cesare Monti diede al prete Giambattista Corno (1607-1690) l'incarico di «aggiustare detto archivio». A quel che narra lo stesso Corno,

«primieramente separai tutte le stampe uscite dalla Cancelleria archiepiscopale, dalla Corte Ducale, da Roma ed altri luoghi et ne ho fatti mazzi venti con

[8] Sulla denominazione di officiale, da preferirsi per la prima età moderna a quelle di burocrate e funzionario, si era soffermato in pagine ormai classiche Federico Chabod. Si vedano ora: G. CHITTOLINI, *L'onore dell'officiale*, in «Quaderni milanesi. Studi e fonti di storia lombarda», IX, 1989, pp. 5-55; G. BATTIONI, *Indagini su una famiglia di «officiali» tra tardo medioevo e prima età moderna: i Sacramoro da Rimini (fine secolo XIV-inizio secolo XVII)*, in «Società e storia», XIV, 1991, pp. 271-295.

[9] *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, Milano 1988, II, pp. 979-982.

[10] D. ZARDIN, *Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di 'riforma': la riorganizzazione borromaica della Curia arcivescovile*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola 1554-1659,* Roma 1995, pp. 695-764 (in particolare pp. 695-696, 729-736). E cfr. G. CHITTOLINI, *«Episcopalis curiae notarius»*, cit., pp. 221-223.

[11] A. PALESTRA, *La legislazione del cardinale C. Borromeo per gli archivi ecclesiastici della provincia metropolitica milanese*, in *Palaeographica diplomatica et archivistica. Studi in onore di G. Battelli*, Roma 1979, I, pp. 593-616.

il loro indice. Di poi separai tutte le scritture spettanti alle chiese prima della città e poi della diocesi e per molti anni attesi a cucirle in quinternetti e portarli al librero da ligarli in tanti libri ... Si è poi fatto l'indice di tutte le scritture più preziose che sono rinchiuse nell'Armario nuovo che ha fatto fare l'Eminentissimo signor Cardinale Visconti[12]».

In realtà si dovette attendere la metà del Settecento, per veder completato il lavoro del Corno e poste le basi di una duratura organizzazione dell'archivio[13]. A Siena gli arcivescovi secenteschi dimorarono spesso nei loro palazzi di famiglia, portandosi dietro l'archivio o parte di esso, e così confondendo e disperdendo le carte[14]. L'archivio avrebbe trovato stabile luogo soltanto nel nuovo palazzo arcivescovile ultimato nel 1718, cioè proprio dopo il governo di Leonardo Marsili (1682-1713), che studi recenti hanno indicato come il primo arcivescovo impegnato in un «vivace attivismo normativo»[15]. Fino ad allora, dunque, l'arcivescovo e la sua curia vivevano separati l'uno dall'altra, anche se l'ordinario abitava a Siena: e dunque la situazione non si presentava molto difforme da quella descritta per molte diocesi del Quattrocento e del primo Cinquecento, in cui il vescovo si occupava di problemi politici (e spesso di alta politica), mentre il suo vicario generale, professionista del giure, dedicava le giornate alla *routine* amministrativa della diocesi[16].

[12] Federico Visconti fu vescovo di Milano dal 1681 al 1693; quindi le memorie del Corno furono stese tra il 1681 e il 1690. Per un inquadramento generale di questa fase della storia della diocesi ambrosiana, si veda: D. ZARDIN, *L'ultimo periodo spagnolo (1631-1712). Da Cesare Monti a Giuseppe Archinto*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano (2a parte)*, Brescia 1990, pp. 577-613.

[13] Le notizie che precedono sono tratte dall'*Introduzione* di A. PALESTRA in A. PALESTRA (ed), *Visite pastorali di Milano (1423-1859). Inventario*, Roma 1971, pp. IX-XIV.

[14] *L'archivio arcivescovile di Siena. Inventario* (Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, LXX), a cura di G. CATONI - S. FINESCHI, Roma 1970, p. XI.

[15] O. DI SIMPLICIO, *Peccato*, cit., p. 93 (e cfr. pp. 76, 91); e dello stesso autore, *La giustizia ecclesiastica e il processo di civilizzazione*, in F. ANGIOLINI - V. BECAGLI - M. VERGA (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III. Atti del convegno Pisa-San Domenico di Fiesole (FI) 4-5 giugno 1990*, Firenze 1993, pp. 455-495, in particolare pp. 468-469.

[16] R. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987, soprattutto pp. 245-257. Tra le ricerche su questo tema pubblicate

A Napoli l'archivio dell'arcivescovato ebbe origine nel 1598 in seguito a un decreto della Congregazione dei Vescovi e Regolari, che ordinava di riporre e custodire «tutte le scritture, atti e processi dell'Arcivescoval Curia» in «stanze particolari a tal effetto destinate»[17]. Le resistenze ad ottemperare a quest'ordine furono tenaci[18]: ed in effetti, malgrado ripetuti interventi degli arcivescovi, per tutto il Seicento gli scrivani non depositarono con regolarità e completezza le carte alla cui stesura attendevano e lasciarono che dall'archivio si estraessero incartamenti e scritture: «il reperimento degli atti, la documentazione dei procedimenti, il supporto documentario dell'amministrazione diventavano, in queste condizioni, assai aleatorii» Solo nella prima metà del Settecento, cogli arcivescovi Francesco Pignatelli e Giuseppe Spinelli, si ebbero reali progressi nel riordinamento dell'archivio, nella regestazione delle carte, nella redazione di inventari attendibili: e ciò era il segno di «una più esatta consapevolezza storica», di una «sensibilità più viva per il corredo filologico», sia in ottemperanza alle direttive emanate da Roma soprattutto ai tempi di Benedetto XIII, sia anche in relazione e in reazione alle polemiche giurisdizionalistiche di quegli anni[19]. Se dalla grande arcidiocesi napoletana passiamo a una piccola diocesi padana di creazione tardo-cinquecentesca, quella di Crema, rinveniamo notevoli analogie[20]. Nelle visite apostoliche che precedettero l'istituzione del nuo-

negli ultimi anni ricordiamo quella di B. MARIANI, *L'attività della curia arcivescovile milanese e l'amministrazione diocesana attraverso l'operato del vicario generale Romano Barni (1474-1477)*, in «Società e storia», XIV, 1991, pp. 769-811.

[17] G. GALASSO, *Origini e vicende dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Guida*, a cura di G. GALASSO e C. RUSSO, Napoli 1978, I, pp. VII-LI, in particolare p. VIII.

[18] Il mastrodatti Pietro Giacomo Proto, in lite con l'arcivescovo Gesualdo, sostenne che «le scritture deveano rimanere appresso il notaio et mastredatto, come si osserva tanto in Roma come in Napoli», tanto più che uno spostamento delle carte nel palazzo arcivescovile avrebbe scompaginato quell'ordinamento alfabetico adottato da tutti gli scrivani «per facilitarsi et trovare le scritture presto per comodità delli negozianti» (*ibidem*, pp. XXVIII-XIX).

[19] *Ibidem*, pp. XXXII-XXXIV.

[20] *Archivio storico diocesano di Crema. Inventario (1274-1993)*, a cura di M. LIVRAGA, Crema 1996, pp. 7-29.

vo vescovato, Giambattista Castelli nel 1579 e Girolamo Regazzoni nel 1583 raccomandarono la costituzione di un archivio vescovile separato da quello capitolare e ubicato nel locale del palazzo episcopale adibito a cancelleria. A tale proposito, è da osservare che fino al secondo quarto del Settecento la redazione degli atti della curia venne affidata esclusivamente a notai laici, scelti all'interno del collegio notarile cremasco: solo nell'epoca successiva l'ufficio della «cancelleria episcopale» (denominazione che compare per la prima volta negli atti del sinodo del 1608)[21] fu tenuto da sacerdoti, per lo più laureati in *utroque iure*. Anche qui i ministri di curia erano soliti portarsi a casa i documenti che avrebbero dovuto depositare nell'archivio della cancelleria, che del resto era in disordine e incustodito. Questa situazione perdurò fino alla seconda metà del Settecento, quando venne avviato un lavoro di riordinamento della documentazione presente e si cominciarono a redigere registri rilegati al posto delle filze, in cui fin dall'origine erano stati conservati gli atti civili («Civilia»), quelli riguardanti rispettivamente i benefici, le confraternite e le singole parrocchie, i processi del Foro vescovile criminale e quelli dell'Inquisizione. Spostiamoci ora a Sarzana ai tempi del vescovo Giambattista Bracelli (1577-1590), ed esaminiamo un passo del paragrafo della relazione del 1584 del visitatore apostolico Angelo Peruzzi intitolato «Visitatio Fori Episcopalis»[22]:

«vidit armarium quoddam magnum in quo reconduntur et asservantur scripturae, processus et acta curiae episcopalis et cum vidisset acta ipsa et processus describi super foliis, et folea ipsa acu et cordula perforata et superposita conservari, ordinavit, decrevit et mandavit confici debere libros quamplures cartarum trecentarum ad minus, eosque affoliari et in sumitate cuiusque folei seu cartae et videlicet antequam describantur litterae seu caracteres affoliationis, mandavit sigillum rev.mi d. Episcopi apponi parvulum ad id praecipue deputandum et penes vicarium eiusdem curiae generalem custodiendum et ossevandum ... et quod singuli libri pro singulis materiis distinguantur: ut puta liber unus pro causis criminalibus, alius pro civilibus, alius pro sententiis, alius pro fide iussoribus, alius pro praeceptis, alius pro

[21] È interessante osservare che dal 1581 al 1645 la denominazione «ufficio della curia vescovile» fu usata negli atti per indicare il luogo dove si producevano le certificazioni matrimoniali (*ibidem*, p. 9).

[22] *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Luni e Sarzana (1584)*, 1: *La visita a Sarzana e nella bassa Val di Magra*, a cura di E. Freggia, Roma 1986, pp. 36-42, qui p. 36.

litteris memorialibus et sic de singulis in singulos pro ut magis expediri visum fuerit rev.mo d. Episcopo. Cui etiam ordinavit ut omnino quam primum fieri faciat seu construi archivium seu locum aliquem bene tutum et securum ab omni incendio, et in eo fabricari faciat armaria diversa, et in eis sub fida clave seu clavibus custodiri faciat et asservari scripturas omnes, processus, acta et iura quaecumque ipsius episcopatus et aliorum suae diocesis ecclesiarum: de quibus omnino curabit inventaria et descriptiones fieri et in archivio praedicto presentari pariter et custodiri».

Il moderno curatore degli atti della visita apostolica ci informa che il decreto del Peruzzi fu quasi del tutto disatteso dal vescovo Bracelli e dai suoi successori; in particolare, gli atti civili e criminali continuarono ad essere conservati in filze fino a metà dell'Ottocento[23].

Dalle fonti qui sopra richiamate emerge, tra le altre cose meritevoli di attenzione, il fatto che le curie episcopali erano frequentemente chiamate «fori» o «tribunali». Nel promemoria di Gabriele Paleotti *Governo Archiepiscopale di Bologna diviso in sette parti principali*, composto intorno al 1584, la quarta parte era intitolata «Del tribunale, et officiali»[24]. In un decreto del vescovo di Cesena del 1599 si alludeva espressamente alle «ordinationes observandae a notario actuario curiae seu tribunalis episcopatus Caesenatensis»[25]. Secondo il linguaggio allora in uso – e non soltanto per le istituzioni ecclesiastiche – il termine di tribunale indicava un organo impegnato in «funzioni non solo strettamente giudiziarie e repressive, ma anche burocratiche, amministrative, cancelleresche»[26]. Ma quale fu il peso rispettivo delle due funzioni? O, per meglio dire, è corretto affermare che, a partire da una certa data (approssimativamente, il tardo Cinquecento e il primo Seicento), il ruolo giudiziario delle curie episcopali si restrinse in maniera drastica a favore dei tribunali dell'Inquisizione romana, conservando soltanto la giurisdizione sui delitti commessi dal clero diocesano e sulla intricata materia matrimoniale? Anche chi, come Adria-

[23] *Ibidem*, in nota.

[24] P. Prodi, *Lineamenti*, cit., pp. 376-386.

[25] A. Turchini, *L'organizzazione di un archivio vescovile nel '500: il caso di Cesena (da un inventario inedito)*, in «Studi romagnoli», XXX, 1979, pp. 155-196, qui p. 161.

[26] D. Zardin, *Tra continuità*, cit., p. 697.

no Prosperi, propende decisamente per questa tesi, riconosce da un lato che la nostra conoscenza sull'amministrazione della giustizia nelle curie episcopali è ancora molto limitata, e dall'altro insiste sulle «sovrapposizioni e conflitti» tra vescovi e inquisitori: «per un certo tratto di strada i due percorsi furono comuni, tanto che le tracce documentarie lasciate da quei due poteri spesso sono difficili da distinguere», al punto che «spesso il vicario del vescovo e quello dell'inquisitore furono la stessa persona»[27]. Quest'ultima osservazione è per noi di grande interesse, perché segnala la fecondità di un percorso di ricerca non molto battuto dagli studiosi delle realtà diocesane: intendo dire la prosopografia dei vicari, e non soltanto di quelli che collaborarono coi primi vescovi post-tridentini[28], ma anche e soprattutto di quelli che per buona parte del XVII secolo svolsero una funzione di primo piano nel governo diocesano come delegati o supplenti degli ordinari. È certo paradossale il fatto che, per certi vescovati dell'epoca post-tridentina, disponiamo di molti dati sull'origine geografica, l'estrazione sociale, i legami familiari, la cultura e la religiosità di quegli ufficiali che, come i vicari e i decani foranei, svolsero un ruolo di mediazione fra centro e periferia delle diocesi, e ignoriamo quasi tutto sui vicari generali, che dal centro dovevano guidarne, coordinarne e controllarne l'operato. Tra l'altro, questa scarsa attenzione per quelli che con un'espressione non del tutto impropria potremmo definire vice-vescovi, ha avuto come conseguenza l'ignoranza delle peculiarità che nel tempo e nello spazio ne caratterizzarono la figura e i compiti. Nella prassi canonica si distinguevano tre specie di vicari del vescovo: quelli «in spiritualibus», che nelle diocesi italiane inglobavano in sè anche le funzioni giudiziarie dell'«officiale», il quale altrove (come ad esempio in Francia[29]) era di regola un ministro di-

[27] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 340-41, 328.

[28] C. Marcora, *Nicolò Ormaneto vicario di S. Carlo (giugno 1564-giugno 1566)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», VIII, 1961, pp. 209-590; P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma 1967, II, pp. 61-66; G. Trebbi, *Francesco Barbaro, patrizio veneto e patriarca di Aquileia*, Udine 1984, pp. 210-215.

[29] Tra le innumerevoli monografie dedicate a diocesi francesi, resta a mio avviso un modello meritevole di essere letto dai giovani studiosi il vecchio

stinto dal vicario; quelli «in temporalibus», rappresentanti del vescovo in quanto signore territoriale: quelli «in pontificalibus», cioè i vescovi suffraganei che coadiuvavano o sostituivano l'ordinario in funzioni proprie della dignità episcopale, come il conferimento della cresima, la concessione degli ordini dalla tonsura al presbiterato, la consacrazione di chiese e altari[30]. Ma nella realtà istituzionale delle diocesi incontriamo situazioni molto diversificate rispetto a questa tripartizione: ad esempio, a Milano il vicario generale era affiancato da un vicario delle cause criminali e da un vicario civile[31], con una distinzione di compiti da un lato legata alla grande estensione dell'archidiocesi, dall'altro al progetto organizzativo di Carlo Borromeo; altrove c'erano vicari «in spiritualibus» investiti anche di competenze temporali, anche se «di portata e di durata limitata»[32]: non era poi infrequente il caso di vescovi suffraganei investiti anche della carica di vicario generale[33], che d'altro canto era molto spesso data a canonici della cattedrale o a parroci della diocesi o più raramente (come si è visto di sopra) a vicari dell'Inqui-

libro di L. PÉROUAS, *Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris 1964, in particolare pp. 234-249, 360-364.

[30] I vescovi suffraganei ebbero notevole peso soprattutto nelle chiese dell'Impero. Si veda la raccolta di saggi F. JÜRGENSMEIER (ed), *Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1994. Anche in Spagna i suffraganei, chiamati in vario modo («auxiliares, coadjutores, sufragáneos, de gracia, de anillo, visidadores, vicarios, ventureros, cortesanos, palaciegos, administratores, dimisionarios, sin sede, ad honorem») conobbero una larga diffusione; le forme della loro nomina fu regolata dal concordato del 1753. Si veda la voce «Obispos auxiliares y coadiutores» nel *Diccionario de Historia eclesiastica de España*, a cura di Q. ALDEA VAQUERO - T. MARIN MARTINEZ - J. VIVES GATELL, Madrid 1973, III, pp. 1791-1796.

[31] D. ZARDIN, *Tra continuità*, cit., p. 698.

[32] A. TURCHINI, *Vescovi e governo delle diocesi in Romagna dal Trecento al primo Cinquecento*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, Roma 1990, I, pp. 395-428, in particolare p. 419.

[33] G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior 2), Bologna 1989, p. 48; P. PRODI, *Il cardinale*, cit., II, p. 67.

sizione, i quali perciò cumulavano nella propria persona più di un ufficio ecclesiastico. Data questa molteplicità di situazioni, che non è possibile ricondurre a uno schema univoco, sarebbe importante definire, diocesi per diocesi ed epoca per epoca, le caratteristiche dei vicari generali, vale a dire le forme di nomina, le funzioni effettivamente svolte, la posizione all'interno della gerarchia ecclesiastica, la preparazione culturale, gli introiti derivanti dalla carica vicariale e quelli di diversa origine, oltre naturalmente ai rapporti di parentela o di clientela col vescovo, con altri prelati, colla nobiltà locale, col principe territoriale o altre case regnanti[34]. Sottolineare la necessità di condurre queste indagini di carattere prosopografico, preliminari a ogni tentativo di interpretazione storica sul ruolo delle curie diocesane nei secoli dell'età moderna, non significa però attendersi esiti taumaturgici da un simile scavo. L'allestimento di elenchi precisi dei vicari generali di una diocesi, la ricostruzione della rete dei legami parentali-clientelari, il calcolo delle loro entrate, poco o nulla ci potrà dire sull'effettiva attività svolta da questi vice-vescovi: e quindi sarà necessario, ove sia reso possibile dallo stato delle fonti e dalla loro non sempre agevole accessibilità, indagare sistematicamente gli atti prodotti dall'ufficio vicariale, per «delineare consistenza e funzionamento della cancelleria del vescovo»[35].

[34] Un buon esempio di ricerca in tal senso può essere considerato il saggio dedicato da un archivista di Colonia a Paul Aussem (1616-1679), che in quell'arcivescovato elettorale fu dapprima ufficiale arcivescovile per rassegna dello zio materno, poi nel 1662 vicario generale e consigliere del rinato «Consistorium» ecclesiastico, nel 1675 vicario *in pontificalibus*, nel 1676 vescovo titolare di Almira in Tessaglia e suffraganeo di Colonia. Cfr. J. TORSY, *Die Dienstreisen des Kölner Weihbischofs Paulus Aussemius 1677-1679*, in R. HAASS - J. HOSTER (edd), *Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift für Wilhelm Neuss*, Düsseldorf 1960, pp. 164-182. A proposito di Colonia segnalo anche la solida monografia di T.P. BECKER, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761*, Bonn 1989.

[35] G. DE SANDRE GASPARINI, *La valutazione dei dati: qualche osservazione metodologica (area veneta, secolo XV)*, in C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 34), Bologna 1993, pp. 323-334, in particolare p. 331.

Determinare quali fossero questi atti, non sempre è facile. Abbiamo già sottolineato le difficoltà e la lentezza con cui si venne organizzando uno stabile e specifico archivio della cancelleria diocesana, così come l'alterazione subita dalle serie archivistiche originali in seguito ai vari ordinamenti, rimaneggiamenti e scarti di atti susseguitisi dal Settecento ai giorni nostri[36]. La ricostruzione dell'attività di una cancelleria episcopale richiede perciò due operazioni preliminari: da un lato, la precisa identificazione, negli attuali archivi diocesani, della documentazione relativa alle diverse attività svolte, nei vari periodi, dagli ufficiali della curia vescovile: dall'altro, il reperimento, al di fuori degli archivi diocesani, di atti redatti nell'ambito delle competenze della medesima curia. A proposito di quest'ultimo punto, è da rilevare che nell'archivio di stato di Milano sono conservate numerosissime filze e rubriche di notai della cancelleria arcivescovile[37]. Ne ho esaminato alcune per il periodo compreso tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. Così, in una rubrica ho trovato registrati «Instrumenta Cancellariae» dal 1668 al 1725: si tratta soprattutto di inventari di eredità di ecclesiastici, ma c'è anche una «erectio capellae ... cum reservatione jurispatronatus», una «investitura livellaria» e un «processus fulminatorius pro D. Perlasca Theologo Varisii»[38]. Una busta del notaio Girolamo Orrigoni contiene «atti di cancelleria» dal 1676 al 1711: si tratta di vari processi svoltisi davanti al vicario civile della cancelleria arcivescovile Ortensio Visconti[39]. In buste di altri «publici Apostolici et de Collegio Curiae Archiepiscopalis Mediolanensis notarii» attivi nel medesimo periodo si susseguono innumerevoli rogiti riguardanti persone e cose ecclesiastiche: possessi di canonicati, elezioni a benefici, testamenti, assegnazione di patrimoni a chierici, fondazioni di

[36] Su questo argomento si veda: A. TURCHINI, *Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 18), Bologna 1985, pp. 97-148, in particolare pp. 134-136.

[37] Questa documentazione è stata «finora quasi del tutto trascurata dalla storiografia borromaica» (D. ZARDIN, *Tra continuità*, cit., p. 702).

[38] Archivio di Stato di Milano (ASM), *Notarile-Rubriche* 1131.

[39] ASM, *Notarile* 35217.

cappellanie, cessione di pensioni, legati pii[40]. E questa è solo una minima parte di una serie documentaria, che presenta dal Quattrocento al Settecento una consistenza impressionante[41].

Quanto abbiamo trovato nei rogiti dei notai arcivescovili milanesi ci riporta alla questione fondamentale di quali fossero le materie di cui si occupava una curia diocesana. Anche su questo punto ci pare che le ricerche abbiano privilegiato alcune fonti e alcune serie documentarie a scapito di altre. Una delle insidie più comuni, da cui gran parte di noi (senza escludere chi scrive) ha corso e corre il rischio di farsi ammaliare, è il fascino irresistibile delle fonti narrative e inquisitorie a scapito delle registrazioni e dei cataloghi. In altre parole, è quasi inevitabile per il ricercatore privilegiare gli atti delle visite pastorali e dei processi criminali, e trascurare i registri delle investiture beneficiali e gli elenchi delle ordinazioni, che pure sono molto importanti per cogliere i modi del funzionamento di una curia diocesana: così come degna di attenzione è un'altra fonte, che finora è stata per lo più adoperata episodicamente, e non schedata e studiata in modo sistematico, cioè la corrispondenza della cancelleria vescovile[42]. Uno strumento di grande utilità per penetrare nella quotidiana opera di una curia sono gli opuscoli manoscritti o a stampa che riportano in dettaglio le *Taxae Officii Ecclesiastici*. In quello pubblicato a Trento nel 1764, le tasse da pagarsi all'ufficio vicariale e rispettivamente alla cancelleria sono divise in cinque categorie: «in civilibus»,

[40] ASM, *Notarile* 37181, 37227, 37793.

[41] Se ne può avere un'idea, per il Cinquecento, scorrendo l'*Elenco dei notai attivi a Milano nel secolo XVI: dagli Inventari dell'Archivio di Stato di Milano*, a cura di F. Cocucci con la collaborazione di L. Arcangeli, P. Ceriani, A. Dattero e C. Donati, Università degli studi di Milano, Cattedra di Storia degli antichi stati italiani 1995 (stampato depositato presso il medesimo Archivio di Stato).

[42] Ad esempio, nell'archivio della curia arcivescovile di Milano esiste la serie *Carteggio ufficiale*, che è stata proficuamente utilizzata in due tesi di laurea dedicate al altrettanti arcivescovi settecenteschi: C. Corazza, *I primi anni dell'episcopato milanese di Filippo Visconti (1783-1790). Aspetti e problemi*, Università degli studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1989-90, rel. C. Donati; C. Mariani, *L'episcopato milanese di Giuseppe Archinto (1699-1712). Aspetti e problemi*, Università degli studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1991-92, rel. C. Donati.

«in beneficialibus», «in matrimonialibus», «in criminalibus», «in arbitrariis et gratiosis». Affari di natura civile erano, ad esempio, la materia delle decime, la precedenza nelle processioni, l'obbligo di concorrere alla manutenzione delle chiese, le cause di eredità, le tutele, la trasformazione di canoni annui in perpetui. Erano pertinenti alla sfera beneficiale lo smembramento di una chiesa dalla parrocchia matrice, la fondazione di un beneficio o di una cappellania, la collazione di un canonicato in una collegiata, la definizione di un giuspatronato controverso, l'approvazione di un patrimonio ecclesiastico. La materia matrimoniale comprendeva sentenze per causa di nullità, sequestri di fanciulle, attestazioni di stato libero, attestazioni di povertà. Nei «criminalia» troviamo le tipiche fattispecie dei casi riservati al vescovo: scomunica, interdetto, sospensione *a divinis*, eresia, falso, omicidio, adulterio. Infine, tra gli atti dipendenti dall'arbitrio e dalla grazia dell'ordinario trovavano posto la licenza di edificare una chiesa, la patente di creazione di un vicario foraneo, l'erezione di una confraternita, la concessione di un banco o di un sepolcro in chiesa, l'attestazione di idoneità a essere investiti di un beneficio. Simili suddivisioni sono ai nostri occhi molto significative, perché ci aiutano a penetrare nella logica che presiedeva all'attività di un ufficio curiale[43]. Naturalmente sarebbe importante non limitarsi a casi isolati, ma raccogliere e porre a confronto *Taxae ecclesiasticae* di luoghi e di periodi diversi[44]. Sempre a proposito della diocesi trentina, che per il carattere di principe ecclesiastico dell'Impero rivestito dal vescovo non rientra propriamente nelle chie-

[43] Nell'attuale archivio diocesano di Trento i fondi principali relativi ai secoli XVII e XVIII, a parte gli Atti Visitali, sono «la serie degli Atti Civili, degli Atti Criminali, degli Atti Patrimoniali e di quelli Beneficiali ... Anche il diritto matrimoniale ecclesiastico conserva, per quest'epoca, una notevole serie di documenti significativi. Da segnalare, infine, per i due secoli suaccennati, le serie riguardanti le investiture ai vari benefici parrocchiali con importanti notizie di carattere patrimoniale e statutario» (L. SPARAPANI, *L'Archivio Diocesano Tridentino: il suo passato e il suo futuro*, in *Fonti per lo studio del principato e della chiesa tridentina. Atti del convegno. Trento, 17-18 maggio 1991*, Trento 1995, pp. 327-335, in particolare p. 330.

[44] Per quanto riguarda Trento, segnalo la «Taxa mercedum Offitii Spiritualis reformata in principio anni 1583» e la «Taxa mercedum Cancellarii sive Notarii Curiae spiritualis», riportate nel registro dell'Archivio della Curia Arcivescovile di Trento denominato *Vicariatus in spiritualibus*, f. 95.

se d'Italia (anche se fino a metà Settecento fu suffraganea del patriarcato veneto di Aquileia), vorrei soffermarmi su due documenti, che presentano una stretta attinenza coi temi qui considerati. Il primo è la «Provisio pro Cancellaria Officii Spiritualis» emanata dal vescovo principe di Trento e Bressanone Sigismondo Alfonso di Thun il 18 dicembre 1670[45]. Dalla constatazione che l'Ufficio Spirituale era assediato quotidianamente da tanti negozi civili e criminali «ut impossibile fere sit, unum solum Cancellarium huic in conscribendi actis moli subiacere, imparemque esse omnino iudicandum», si traeva la decisione «ut Cancellariam Officii Spiritualis in duo rescinderemus membra, unum quod Civilia tantumodo amplecteretur, alterum vero quod criminalia solum comprehenderet». Cancelleriere criminale era nominato Pietro Antonio Brentonico, notaio di Cles e Flavon: i negozi civili rimanevano invece affidati al precedente titolare della cancelleria spirituale, il sacerdote Antonio Begnudelli. Tuttavia, in considerazione della «adversa valetudine» del Begnudelli, si ingiungeva al Brentonico di assisterlo e coadiuvarlo «in negotiis ad idem Officium civile spectantibus, absque ullo alio emolumento (cum in criminalibus impeditus, aut occupatus non extiterit)». Dunque, si ha l'impressione che lo sdoppiamento della carica fosse in larga misura fittizio, e coprisse in realtà una supplenza *de facto:* sarebbe però interessante indagare quanto la misura del 1670 abbia inciso sul piano archivistico in una distinzione tra negozi civili e criminali. Da parte sua, il 22 settembre 1679 il nuovo vescovo Francesco Alberti di Poia emanò la patente di nomina «pro Cancellariatu Officii Spiritualis Tridenti» nella persona di Gian Paolo Ciurletti, notaio collegiato di Trento, che si affiancava così al cancelliere precedentemente nominato Antonio Siciliani. Questo sdoppiamento nasceva dalla necessità di avere «alium Cancellarium, qui linguam etiam Germanicam calleat». Infatti «exercitium supradicti nostri Officii Spiritualis Cancellariae» era diviso in modo che «in causis tam civilibus quam criminalibus, quae ultra pontem Avisii in hac nostra Tridentina dioecesi fieri contingent, dictus Ciurlettus, uti Alemanni idiomatis in

[45] Per un approfondimento storico-istituzionale dei temi qui sfiorati mi permetto di rinviare al mio saggio di prossima pubblicazione *Uno stato di antico regime: il principato vescovile di Trento dalla guerra dei trent'anni alla rivoluzione francese.*

illis partibus necessarii peritus, in caeteris vero supra nominatus Sicilianus scribere possit, ac valeat, et unus alterum in suo assignato sibi exercitio nullatenus impediat, aut perturbet»[46]. In questo caso, dunque, lo sdoppiamento della carica di cancelliere era effettiva e veniva ricondotta al dualismo linguistico della diocesi, che sul piano del governo temporale si manifestava nella presenza, all'interno del consiglio aulico vescovile, di due attuari, uno per le lettere italiane e l'altro per quelle germaniche. Come emerge da questi due esempi, lo studio del personale e della struttura di una curia diocesana può offrire elementi importanti per illuminare aspetti non secondari della storia istituzionale e sociale del territorio preso in esame.

Quanto detto sin qui non esaurisce lo spettro dei temi che meriterebbero di essere indagati. Si pensi, per menzionarne uno dei più rilevanti, all'amministrazione economica delle curie vescovili, su cui sappiamo ancora molto poco[47]. Per fare un altro esempio, il ruolo centrale riservato ai vicari foranei negli studi sui rapporti tra centro e periferia delle diocesi ha forse un po' troppo oscurato la antica figura dell'arcidiacono, che in Francia e in Germania conservò per tutto il Seicento un ruolo di primo piano, soprattutto nel campo delle visite[48]. Sarebbe interessante verificare quanto ciò possa valere anche per l'Italia, in particolare per le diocesi più estese, malgrado i decreti tridentini avessero mostrato scarsissima simpatia per gli arcidiaconi, considerati come espressione del potere del capitolo contro l'assolutismo episcopale. A tale proposito, un altro tema che lo studio delle curie vescovili può spingerci a riprendere è

46 Biblioteca Comunale di Trento, ms 1066: *Liber intitolatus Patentes Variae Officiorum*, ff. 59-60, 75.

47 Anche in questo campo non ha fatto molti proseliti P. PRODI, *Il cardinale*, cit., II, pp. 269-322.

48 Alcuni esempi: J. FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris 1962, soprattutto pp. 18-36; R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVIIe siècle. Essai de sociologie religieuse*, Roma 1975, in particolare pp. 19-72; L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans la cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris 1981; F. ORTNER, *Die katholische Kirche bis zum Ende des geistlichen Fürstentums (1803)*, in H. DOPSCH - H. SPATZENEGGER (edd), *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land*, II: *Neuzeit und Zeitgeschichte. 3. Teil*, Salzburg 1991, pp. 1371-1428, in particolare pp. 1403-1405.

proprio quello dei rapporti tra vescovo e capitolo, che è stato al centro di tante meritorie ricerche[49]. Di solito siamo abituati a considerare il capitolo come uno dei più tenaci e feroci oppositori del vescovo nel governo ecclesiastico della diocesi, e soprattutto delle istituzioni ecclesiastiche urbane. Anche se sarebbe assurdo negare questo genere di conflittualità, che le fonti del tardo medioevo e dell'età moderna continuamente ci testimoniano, vorrei però attirare l'attenzione sul fatto che i canonici «uti singoli» spesso collaboravano col vescovo e talora facevano parte organicamente del suo *entourage*, come emerge con chiarezza dal contributo di Maria Albina Federico in questo stesso volume. A parte il capitolo, altri organi collegiali risultano direttamente legati all'organizzazione della curia episcopale[50]. Se in Italia non ebbe diffusione e fortuna l'istituto del concistoro, tipico dei principati ecclesiastici del Sacro Romano Impero, grande rilievo tra Seicento e Settecento assunsero le congregazioni dei casi di coscienza, in concomitanza col consolidamento degli organi vescovili periferici, i principali dei quali erano i più volte ricordati vicariati foranei[51]. Il vero e proprio decollo di queste congregazioni fu un fenomeno relativamente tardo e significò davvero un salto di qualità nel controllo esercitato dalle curie episcopali sul clero diocesano.

[49] Si veda, ad esempio, l'approfondita analisi di L. DONVITO, *Le Chiese locali nella prima età moderna: Monopoli dal governo capitolare al governo vescovile*, in L. DONVITO (ed), *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987, pp. 165-252.

[50] Per Bologna alla fine del Cinquecento cfr. P. PRODI, *Lineamenti*, cit., pp. 333-340.

[51] Esamina questo tema per la diocesi di Padova nel Seicento L. BILLANOVICH, *Fra centro e periferia*, cit., pp. 51-127.

I visitatori vescovili nella diocesi di Trento dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento

di *Maria Albina Federico*

Nel quadro del crescente interesse rivolto durante gli ultimi decenni alle visite pastorali come fonte utile alla storia della società[1], è emersa l'esigenza di valutare con più attenzione il ruolo svolto dai visitatori deputati dai vescovi ad effettuare le visite[2], i quali finora sono stati un po' trascurati dalle ricerche

[1] Determinanti a questo proposito alcune opere collettanee e soprattutto: U. MAZZONE - A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 18), Bologna 1985; C. NUBOLA - A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 34), Bologna 1993. Ricordiamo, a titolo esemplificativo, alcune ricerche monografiche in cui vengono utilizzate ampiamente le visite pastorali come fonte: C. DONATI, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975; A. TURCHINI, *Clero e fedeli a Rimini in età posttridentina*, Roma 1978; D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 8), Bologna 1987; C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993; A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

[2] Si vedano, ad esempio, L. CHÂTELLIER, *La visite pastorale dans le diocèse de Strasbourg aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», LVII, 1972, 161, pp. 349-358; A. TURCHINI, *Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti*, in U. MAZZONE - A. TURCHINI, *Le visite pastorali*, cit., pp. 97-148, qui pp. 99-103; A. GÖSSI - J. BANNWART, *Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern*, Luzern - Stuttgart 1992; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 55-58; C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, pp. 383-413, qui pp. 385-386.

su diocesi ed episcopati. Un tale studio si ricollega alla necessità di studiare le «istituzioni centrali del governo delle chiese locali»[3], e cioè le curie vescovili, i vicari generali, i capitoli delle cattedrali[4], rimasti un poco ai margini rispetto all'importanza attribuita nelle ricerche alla «periferia».

Lo studio dei visitatori vescovili durante l'età moderna è da valutare appunto nell'ambito delle relazioni tra le istituzioni ecclesiastiche diocesane. Nel periodo post-tridentino la visita pastorale assunse sempre maggiore importanza per il governo della diocesi e ciò si rifletté anche sulla scelta delle persone destinate ad affiancare il vescovo nel compimento delle operazioni di visita.

Nel mio intervento intendo esaminare i visitatori nella diocesi di Trento – il cui vescovo era anche principe dell'Impero – nel periodo compreso tra la prima visita pastorale successiva al concilio di Trento, compiuta da Ludovico Madruzzo (1579-1581)[5], e la visita di Cristoforo Sizzo de Noris, degli anni 1766-1769, l'ultima di cui si possiedono gli atti prima della secolarizzazione del principato vescovile[6]. Attraverso l'analisi dei collaboratori dei vescovi è possibile infatti risalire, almeno parzialmente, alla composizione della curia vescovile tridentina e ai rapporti tra le diverse istituzioni ecclesiastiche del principato.

Il concilio di Trento costituì una tappa fondamentale in questo ambito in quanto fissò le regole relative alla visita pastorale, precisando alcuni punti anche per quanto concerne i visitatori. Il canone III «de reformatione» della sessione XXIV stabilì infatti che il vescovo o, qualora egli fosse impossibilitato, il suo

[3] D. ZARDIN, *Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di 'riforma': la riorganizzazione borromaica della curia arcivescovile*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica Lombardia spagnola. 1554-1659*, 2 voll., Roma 1995, II, pp. 695-764, per questo riferimento pp. 695-696.

[4] P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 209-223.

[5] La visita di Ludovico Madruzzo è stata analizzata in maniera approfondita da C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.

[6] Gli atti delle visite in questione sono conservati presso l'Archivio Diocesano Tridentino (d'ora in poi ADT), *Atti visitali*, nn. 2-78.

vicario generale o un altro visitatore avrebbero dovuto visitare la propria diocesi ogni anno o al massimo, se troppo estesa, ogni due. Gli arcidiaconi, i decani ed altri ecclesiastici di grado inferiore che fino ad allora erano soliti visitare determinate chiese, avrebbero dovuto visitare quegli stessi luoghi personalmente, dopo aver assunto un notaio con il consenso episcopale. Anche i visitatori deputati dal capitolo, dove il capitolo aveva diritto di visitare, avrebbero prima dovuto essere approvati dal vescovo. Ma non per questo al vescovo o a chi da lui delegato doveva essere impedito di visitare le medesime chiese. Nel canone venivano anche indicati gli scopi essenziali della visita: diffusione della dottrina cristiana, espulsione degli eretici, tutela dei buoni costumi, correzione dei malvagi, educazione del popolo al timore di Dio e alla pace. I visitatori inoltre avrebbero dovuto operare con disciplina e senza abusare della loro posizione per estorcere denaro[7]. L'aspetto che maggiormente risalta in tali disposizioni è la volontà da parte del concilio di attribuire centralità alla posizione del vescovo anche nei rapporti con i visitatori, che comunque avrebbero dovuto sottostare al consenso episcopale[8].

Se queste erano le norme, sorge spontaneo chiedersi quanto vi corrispondesse la realtà, cioè nel caso nostro come fossero scelte e da chi fossero costituite le commissioni di visitatori addette alle visite della diocesi tridentina. C'è innanzitutto una considerazione da fare sul numero dei visitatori. Nel periodo esaminato le visite pastorali compiute sono 16, di cui 5 generali e 11 parziali[9]. Il numero dei visitatori è molto variabile,

[7] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. ALBERIGO - J.A. DOSSETTI - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Bologna 1973[3], pp. 761-762.

[8] C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato*, cit., pp. 383-386.

[9] Per quanto riguarda il periodo post-conciliare sono state rilevate tre visite nel Cinquecento (eseguite tutte dallo stesso vescovo, Ludovico Madruzzo: una ad estensione generale negli anni 1579-1581 e due ad estensione parziale negli anni 1585 e 1596), sette nel Seicento (di cui una generale per gli anni 1670-1676 e sei parziali per gli anni 1603-1606, 1612-1617, 1632-1653, 1683-1686, 1694-1695, 1696-1698), sei nel Settecento (tre generali per gli anni 1708-1718, 1749-1755, 1766-1769, e tre ad estensione parziale per gli anni 1722-1723, 1727-1729, 1738-1742); i dati forniti sono stati messi gentilmente a mia disposizione da C. Nubola, coordinatrice del progetto dell'Istituto storico italo-germanico in Trento sull'informatizzazione

non sempre collegato al fatto che la visita sia generale o meno. Se nel secolo XVII tale numero si aggira spesso intorno alla decina, nel Settecento si possono contare numerosi visitatori, sia nelle visite generali che in quelle ad estensione parziale, con cifre sempre superiori alle 18 unità[10]. Questo aspetto non deve comunque trarre in inganno; spesso tra i visitatori comparivano parroci o curati addetti alla visita della propria parrocchia o delle chiese vicine.

Al di là del numero fortemente variabile bisogna sottolineare da un lato alcune presenze fisse, dall'altro la comparsa di alcuni incaricati nuovi nel corso del tempo. I visitatori generalmente provenivano da strutture ecclesiastiche diverse:

- capitolo della cattedrale
- curia vescovile
- parrocchie.

Talvolta appartenevano all'*entourage* dei vescovi durante le visite anche predicatori provenienti da fuori diocesi oppure ecclesiastici che svolgevano all'interno della diocesi ruoli diversi da quelli citati, ma questi erano casi più rari. Va sottolineato però come, soprattutto per quanto concerne il capitolo della cattedrale e la curia vescovile, la divisione non fosse così rigida: i membri di questi due organi molto spesso avevano cariche sia all'interno della curia sia all'interno del capitolo.

L'esame dei visitatori ha permesso di evidenziare alcune tipologie di personaggi e di verificare la loro presenza nelle istituzioni del principato vescovile tridentino, rilevando una mobilità di tali ecclesiastici dalle istituzioni ecclesiastiche a quelle civili di governo. Ciò era dovuto essenzialmente al fatto che le

dei dati delle visite pastorali tridentine e curatrice del volume C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 49), Bologna 1998.

[10] Per quanto concerne i nomi e il ruolo dei visitatori ho utilizzato come punto di partenza la banca dati delle visite pastorali tridentine. Gli elenchi dei visitatori di ciascuna visita sono stati pubblicati in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati*, cit. Sui visitatori considerati nel presente contributo si veda *infra*, tab. «I visitatori».

strutture ecclesiastiche si confondevano con quelle politico-amministrative[11]. Il principato vescovile di Trento, costituito nel 1027 da Corrado il Salico, era inserito nel Sacro Romano Impero e retto dal vescovo che contemporaneamente era anche principe. Pertanto, in qualità di principe dell'Impero, egli partecipava alla dieta imperiale. Tale situazione non era insolita nell'impero germanico, dove i principati ecclesiastici erano numerosi. Per quanto concerne il potere ecclesiastico la diocesi era soggetta alla sede patriarcale di Aquileia. I suoi confini non combaciavano con quelli del principato, in quanto i confini politici comprendevano la pretura di Trento, le valli di Non e di Sole, le Giudicarie, Tenno, Riva, i Quattro Vicariati, Levico e Pergine nella Valsugana, la val di Fiemme, mentre i confini diocesani comprendevano territori soggetti alla contea del Tirolo, come l'Alto Adige fino a Merano, a Sarentino e alla val d'Ega, nonché territori della Terraferma veneta, come Bagolino, Tignale e Valvestino. Viceversa Pergine e Levico, soggetti politicamente al principato, dal punto di vista ecclesiastico appartenevano alla diocesi di Feltre, mentre Brentonico e Avio dipendevano dalla diocesi di Verona[12]. Determinanti per il principato tridentino furono i rapporti con i conti del Tirolo, regolati sulla base di una serie di «compattate» emanate a partire dal 1363, che sancivano la superiorità militare tirolese nei confronti del principato tridentino e che con il *Landlibell* del 1511 ratificarono l'obbligo di contribuzione per la difesa militare[13].

[11] J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e Bressanone*, Trento 1964; M. BELLABARBA, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 28), Bologna 1996.

[12] I. ROGGER, *Struttura istituzionale del Principato vescovile di Trento all'epoca del Concilio*, in H. JEDIN - P. PRODI (edd), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 4), Bologna 1979, pp. 15-32; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 17-20. Per questi aspetti rimando inoltre al saggio di prossima pubblicazione di C. DONATI, *Uno stato di antico regime: il principato vescovile di Trento dalla guerra dei Trent'anni alle riforme settecentesche* (ringrazio il prof. Donati per avermi consentito di leggere la prima versione dattiloscritta di questo suo saggio).

[13] A. STELLA, *I Principati vescovili di Trento e Bressanone*, in L. MARINI - G. TOCCI - C. MOZZARELLI - A. STELLA (edd), *I ducati padani. Trento e Trieste*, Torino 1979, pp. 499-606, in particolare pp. 513-527.

Per quanto concerne la gestione interna del principato vescovile di Trento, nell'esercizio del potere temporale il vescovo era coadiuvato dal consiglio aulico, composto da consiglieri laici ed ecclesiastici in numero variabile, da due segretari, uno italiano ed uno tedesco, dal capitano della città, nominato dal conte del Tirolo e stipendiato dal vescovo[14]. Generalmente i consiglieri laici erano dottori giuristi appartenenti alle famiglie più in vista del principato[15]. I consiglieri ecclesiastici erano membri del capitolo della cattedrale: alla presenza fissa del decano[16] si aggiungeva quella di uno o due canonici scelti dal vescovo. Il consiglio aulico era anche foro supremo delle cause temporali dell'Impero non eccedenti la somma di 4-500 fiorini[17]. Nel governo spirituale l'organo principale era l'ufficio spirituale, che aveva la competenza del foro ecclesiastico ed era presieduto dal vicario generale, assistito dal provicario, da due assessori e da due cancellieri secolari[18].

Una delle istituzioni sulla quale è opportuno soffermarsi per comprendere l'importanza dei collaboratori dei vescovi è il

[14] M.A. MARIANI, *Trento con il sacro Concilio et altri notabili. Descrittion' Historica libri tre*, Augusta 1673, rist. anast. Trento 1989, pp. 217-218. Egli afferma che questo consiglio era composto da membri laici ed ecclesiastici «in numero non definito, ad arbitrio cioè del Principe». Interessanti precisazioni su questo organo di potere in M. BELLABARBA, *La giustizia ai confini*, cit., pp. 181-182.

[15] C. DONATI, *Uno stato di antico regime*, cit.

[16] Il decanato era la prima delle quattro dignità del capitolo della cattedrale di Trento ed era conferito dal papa. I compiti del decano erano molteplici: convocare le sessioni capitolari, controllare il clero subordinato del capitolo e delle chiese annesse allo stesso. Egli inoltre aveva a disposizione due voti nelle deliberazioni più importanti. La seconda dignità era rappresentata dal preposito. La prepositura era stata eretta nel 1425 con la dotazione dei beni del soppresso monastero di S. Lorenzo. La nomina a tale dignità, spettante in un primo momento al vescovo, fu nel 1467 affidata ai conti del Tirolo. La terza dignità era quella dell'arcidiacono, che coadiuvava l'attività del vescovo nel potere spirituale ed era nominato dal vescovo. Lo scolastico era l'ultima dignità: si occupava della scuola della cattedrale e degli offici divini nel duomo ed era di nomina episcopale; cfr. C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., pp. 132, 136; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 44, 87.

[17] A. CHEMELLI, *Trento e le sue stampe: il Seicento*, Trento 1983, p. 97.

[18] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., p. 81; A. CHEMELLI, *Trento e le sue stampe*, cit., p. 98.

capitolo della cattedrale di Trento. In quanto organismo del principato vescovile di Trento inserito nel Sacro Romano Impero, esso non rappresentava soltanto un'istituzione ecclesiastica, bensì prendeva parte attivamente anche alla vita politica e amministrativa del principato, a differenza dei capitoli cattedrali dell'area italiana, i quali svolgevano invece un ruolo preminentemente ecclesiastico, benché rappresentativi dei ceti sociali maggiormente rilevanti delle città[19]. Spettava al capitolo tridentino, in base al concordato di Vienna del 1448, eleggere il vescovo; in occasione di tale elezione il capitolo presentava delle capitolazioni concernenti l'amministrazione del principato, che il vescovo doveva sottoscrivere prima di poter prendere possesso della sede[20]. Il capitolo amministrava inoltre il principato e la diocesi nei periodi di vacanza della sede episcopale, diritto riconosciuto ufficialmente però soltanto nel 1690[21]. La particolare posizione del capitolo va sottolineata anche per

[19] Sui capitoli delle cattedrali italiane in età moderna A. TURCHINI, *Clero e fedeli a Rimini*, cit., pp. 20-28; L. DONVITO, *Le Chiese locali nella prima età moderna: Monopoli dal governo capitolare al governo vescovile*, in L. DONVITO (ed), *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987; C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime* in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari 1992, pp. 321-389, in particolare p. 330. Interessante, anche se relativo al periodo pre-conciliare, lo studio di G. DEL TORRE, *Stato regionale e benefici ecclesiastici: vescovadi e canonicati nella Terraferma veneziana all'inizio dell'età moderna* in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti», CLI, 1992-1993, pp. 1171-1236.

[20] J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e Bressanone*, cit., pp. 236-237. Su altre capitolazioni sottoscritte in area tedesca K. WOLFSGRUBER, *Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen (1418-1601)*, in L. SANTIFALLER (ed), *Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs*, II, Wien 1951, pp. 226-244; K. WOLFSGRUBER, *Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen (1613-1791)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», LXXIII, 1956, pp. 248-323; R.R. HEINISCH, *Die bischöflichen Wahlkapitulationen im Erztift Salzburg 1514-1688*, Wien 1977; K. MAIER, *Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit*, Stuttgart 1990.

[21] J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e Bressanone*, cit., p. 274; C. DONATI, *Contributo alla storia istituzionale e sociale del Principato vescovile di Trento fra XVII e XVIII secolo*, in C. MOZZARELLI - G. OLMI (edd), *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani*, Bologna 1985, pp. 647-675, per questo riferimento p. 667.

quanto riguarda la sua composizione, la quale, con la divisione degli stalli capitolari tra canonici tedeschi e canonici italiani, faceva in modo che all'interno del capitolo stesso potessero nascere fazioni contrapposte[22]. Nel capitolo si manifestavano quindi rapporti di forza che andavano ben al di là del ruolo ecclesiastico e coinvolgevano le stesse relazioni con il principe vescovo. La funzione dei canonici inseriti nelle commissioni visitali è da considerare pertanto nella prospettiva più ampia delle relazioni tra capitolo e curia vescovile. Nelle capitolazioni elettorali veniva sempre ribadito che durante le visite pastorali il vescovo avrebbe dovuto essere accompagnato da due canonici eletti dal capitolo nella visita alle chiese della città, e da un canonico soltanto nella visita alle altre chiese della diocesi[23]. Ciò è ben comprensibile, dal momento che il capitolo aveva la gestione diretta di tre delle quattro parrocchie cittadine e di

[22] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., pp. 56-57, 124-127; C. DONATI, *Contributo alla storia*, cit., in particolare p. 674; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 85-87; M. BELLABARBA, *La giustizia ai confini*, cit., pp. 118-119, 254-255: una bolla di Sisto IV del 1474 decretava che 2/3 dei canonici dovevano provenire dai dominii imperiali in Germania o dai dominii dei duchi d'Austria o appartenere alla famiglia del vescovo. Clemente VII nel 1532 stabiliva che 2/3 dei canonici, compreso il decano, avrebbero dovuto essere di origine tedesca ed 1/3 italiani o di altre nazioni purchè sudditi di casa d'Austria o del vescovo di Trento. Con la bolla papale di Paolo III del 1537 furono introdotte alcune modifiche: i canonici tedeschi erano sempre 2/3, ma il decano poteva essere sia tedesco sia italiano. Il rimanente terzo dei canonici doveva essere di provenienza italiana ma formato comunque da membri sottoposti al potere temporale della chiesa di Trento. Per diventare canonici erano richiesti determinati requisiti: essere «nobili vel graduati», «ex nobili utroque parente nati», «in Theologia magistri vel licenziati, seu in utroque vel alterum iurium doctores» (anche se quest'ultima regola non era rigidamente osservata). I canonici italiani dovevano essere per metà titolati; l'altra metà poteva provenire «ex bonis parentis». Solo nel 1746 un'ulteriore bolla papale apporterà delle modifiche a queste regole, con la possibilità che ben 8 canonici fossero cittadini di Trento. Sul ruolo del capitolo della cattedrale tridentino v. anche J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e Bressanone*, cit., pp. 228-244.

[23] Si vedano ad esempio in ADT, Archivio Capitolare (d'ora in poi AC), *Acta Capitularia sede vacante*, n. 4, ff. «Acta postulationis et possessionis Episcopatus Tridentini Eminentissimi et Reverendissimi Domini Cardinalis ab Harrach, annorum 1665-1666»; ADT, AC, *Acta Capitularia sede vacante*, n. 9, «Acta electionis et possessionis ad Episcopatum et Principatum Tridenti Celsissimi et Reverendissimi Domini Iosephi Victorii de Albertis» del 1689.

altre chiese con cura d'anime nel territorio[24]. Ma era soprattutto la visita al capitolo a suscitare l'attenzione maggiore dei canonici. È quanto si può desumere dalle decisioni capitolari prese in occasione della visita pastorale del vescovo Sigismondo Alfonso Thun che ebbe luogo a partire dal 21 marzo 1675[25]. Il capitolo, in una seduta precedente l'inizio della visita, deliberò che venissero osservate delle regole ben precise per tutelare gli interessi sia del capitolo che delle chiese ad esso aggregate. Il corpo capitolare non veniva visitato dalla fine del Cinquecento, all'epoca del vescovo Ludovico Madruzzo[26]. Il punto di riferimento riguardo al comportamento da tenere rimaneva la visita del Madruzzo. Fu decretato che il vescovo, prima di inviare a Roma la «relatio ad limina» conseguente alla visita pastorale sullo stato della chiesa tridentina, dovesse darne comunicazione al capitolo, il quale avrebbe verificato se quanto scritto riguardo alle prerogative capitolari corrispondesse alla realtà. Furono stabilite norme anche sul luogo in cui ricevere il vescovo e poste limitazioni al vescovo per la visita dell'archivio capitolare, da compiersi solo su concessione del capitolo e in presenza dei canonici archivisti. Ma il punto più importante riguardava i visitatori: in primo luogo, c'era il precedente creato da Ludovico Madruzzo, che aveva assunto come coadiutori della visita, oltre i deputati capitolari scelti da lui stesso, due canonici nominati dal capitolo; c'erano poi le capi-

24 I. Rogger, *Il governo spirituale della diocesi di Trento sotto i vescovi Cristoforo (1569-1567) e Ludovico Madruzzo (1567-1600)*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento: 2-6 settembre 1963*, 2 voll., Roma 1965, I, pp. 173-213, per questo riferimento pp. 184-185: «Ad esso [il capitolo] appartenevano oltre la Chiesa cattedrale, le due parrocchie cittadine di S. Maria e di S. Pietro con le loro filiali, mentre la quarta parrocchia cittadina, S. Maria Maddalena, era bensì di libera collazione vescovile, ma perpetuamente legata a un cappellano della Cattedrale. Così si può dire che tutta la cura d'anime di Trento e dintorni dipendeva dal capitolo».

25 ADT, *Atti Visitali*, n. 20b, reg. *Visitatio Ecclesiae Cathedralis Tridenti*, f. 1r e ss.

26 ADT, *Atti Visitali*, n. 2, ff. 2r-65v, visita del 1579; C. Nubola, *Conoscere per governare*, cit., pp. 98-104. Una seconda visita al capitolo fu svolta da Ludovico Madruzzo nel 1596: ADT, *Atti Visitali*, n. 11, ff. 1 e ss.; C. Nubola, *Conoscere per governare*, cit., pp. 54-55.

tolazioni elettorali sottoscritte dal vescovo predecessore Harrach e successivamente dal Thun, le quali prevedevano che in caso di visita il vescovo assumesse due canonici deputati dal capitolo. Essendo questo secondo punto riconosciuto e approvato a Roma dalla Sede Apostolica dopo la conferma del cardinale Harrach, il capitolo sperava che il Thun non ponesse ostacoli[27]. In effetti nella visita delle chiese cittadine o di pertinenza capitolare vi furono dei canonici con la carica di visitatori[28].

Uno degli aspetti più evidenti tuttavia è che i visitatori-canonici erano legati al vescovo da molteplici rapporti, i quali molto spesso esulavano dal ruolo che gli stessi esercitavano all'interno del capitolo del duomo cittadino. Diverse erano per essi infatti le possibilità di carriera: talvolta potevano essere stati o diventare successivamente consiglieri aulici. Un esempio a questo proposito è quello di Giacomo Migazzi, dottore in «utroque iure», canonico a Trento dal 1623 al 1635, anno della morte, visitatore nella visita che ebbe inizio nel 1632, consigliere di Trento nel 1626, nonché collaboratore del vescovo Carlo Gaudenzio Madruzzo[29]. I legami col vescovo potevano essere inoltre di origine familiare. Esemplare in tal senso il caso di Aliprando Madruzzo, fratello del principe vescovo Ludovico, decano del capitolo dal 1584 al 1606 e visitatore nel 1596[30]. Un altro tipo di legame era rappresentato dai canonici che avevano rapporti con l'Impero: un esempio per tutti è quello di Antonio Barbi, nel 1666 cerimoniere presso l'impe-

[27] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 45, ff. n.n., seduta capitolare del 5 marzo 1675.

[28] Si veda, ad esempio, ADT, *Atti Visitali*, n. 20b, reg. *Visitatio Ecclesiae Cathedralis*, cit., f. 53 e ss., visita del canonico Barbi e del consigliere Carrara alla chiesa di S. Bartolomeo di Villazzano, 16 giugno 1676.

[29] B. Bonelli, *Monumenta Ecclesiae Tridentinae*, III, 2, Trento, G.B. Monauni, 1765, pp. 312, 328; P. Hersche, *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert*, voll. 3, Bern 1984, I, p. 177. Giacomo Migazzi era canonico anche presso il capitolo della cattedrale di Bressanone, dove dal 1628 al 1635 ebbe la dignità di scolastico: K. Wolfsgruber, *Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit, 1500-1803*, Innsbruck 1951, pp. 37, 179-180; P. Hersche, *Die deutschen Domkapitel*, cit., p. 83.

[30] C. Nubola, *Conoscere per governare*, cit., pp. 581-596.

ratore e conte del Tirolo Leopoldo[31]. Esisteva poi la possibilità che il visitatore fosse un uomo di fiducia del vescovo e nel contempo avesse cariche anche presso altri vescovati e presso la curia pontificia: è possibile affermare ciò in riferimento al nobile tirolese Adamo d'Artz, visitatore nella visita madruzziana del 1579: dottore in «utroque iure», vicario generale a Bressanone, commissario *in spiritualibus* per Trento e Bressanone, canonico in entrambe queste diocesi, protonotario apostolico e referendario «utriusque signaturae»[32].

Se tali posizioni permettevano a singoli canonici di avere strette relazioni con i maggiori detentori del potere ecclesiastico locale, scavalcando in un certo senso il tradizionale contrasto tra capitolo e vescovo, di ben altra rilevanza erano i rapporti che legavano il vescovo ad altri canonici, i quali all'interno della diocesi svolgevano funzioni strettamente connesse a quelle vescovili.

Tra i protagonisti principali dell'esecuzione delle visite compaiono i vicari generali, che ebbero un ruolo di primo piano nelle visite pastorali. Il vicario generale nell'età post-tridentina assunse una fisionomia nuova, in quanto non fu più il sostituto del vescovo non residente, bensì divenne «il capo della curia, il capo dell'amministrazione, il responsabile più alto della giurisdizione episcopale»[33]. Quasi sempre dottore «in utroque iure», spesso in teologia, egli presiedeva l'ufficio spirituale[34]. Nella

[31] B. BONELLI, *Monumenta*, cit., p. 330. ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 34, ff. n.n., 26 marzo 1666, conferimento del possesso del canonicato, affidatogli per provvisione papale. In quell'occasione il Barbi fu definito «subditus, et familiaris ac in servitiis Serenissimae Domus Austriacae»; ADT, AC, *Instrumenta Capitularia*, n. 36, ff. 61v-63r, tenore della provvisione pontificia del canonicato, Roma, 30 dicembre 1665; atto ufficiale del possesso del canonicato, 26 marzo 1666: il Barbi viene descritto come cerimoniere, elemosiniere e cappellano dell'Imperatore Leopoldo e dell'arciduchessa Anna.

[32] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 575-576: presso il capitolo di Bressanone Adamo d'Artz ebbe anche le dignità di scolastico e custode.

[33] P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, cit., p. 217.

[34] M. MARIANI, *Trento con il sacro Concilio*, cit., p. 218; I. ROGGER, *Il governo spirituale della diocesi di Trento*, cit., pp. 173-213 per questo riferimento p. 178; C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., p. 81; A. CHEMELLI, *Trento e le sue stampe*, cit., p. 98.

diocesi tridentina frequentemente i vicari generali erano canonici del capitolo, nonché consiglieri vescovili. Nominati dal vescovo, ad essi veniva conferita

> «quancumque opportunam, et necessariam iurisdictionem non modo ad cognoscendum servatis servandis causas iuditiales civiles et criminales coram ipso officio iuxta rerum exigentiam sive ad instantiam partium, sive ex officio pertractandas, et ventilandas praevia tamen relatione successive nobis [al vescovo] facienda, verum etiam ad corrigendum nomine et vice nostro quoscunque excessus a personis iurisdictioni ecclesiae subiectis perpetratos, et delinquentes secundum formam iuris puniendum, nec non ad expediendum quaecunque alia negotia ad dictum officium de more spectantia et pertinentia ...»[35].

Negli ultimi decenni del Seicento lo stipendio annuo consueto del vicario era pari a 100 ragnesi, più «quaecunque alia necessaria emolumenta ex actis ... civilibus et criminalibus de iure, vel consuetudine proventura, cum aliquis quibusvis prerogativis, honoribus, dignitatibus et iuribus, quibus frui et gaudere tibi faterit»[36]. Qualora fosse stato deputato un assessore ad accompagnarlo, la metà di tali emolumenti sarebbe toccata a quest'ultimo[37].

Avere un vicario generale proveniente dall'ambiente capitolare poteva rappresentare per i canonici un punto di forza nei confronti del vescovo: tale aspetto emerse al momento dell'elezione di Carlo Emanuele Madruzzo a coadiutore con futura successione dello zio cardinale Carlo Madruzzo[38]. Uno dei punti delle capitolazioni giurate nel 1622 asseriva infatti:

[35] Biblioteca Comunale di Trento (d'ora in poi BCT), ms 1866, *Patentes variae officiorum Cancelleriae Episcopatus Tridenti ab anno 1630 ad 1787*, f. 85, patente conferita al vicario generale Giovanni Battista Pizzini, dottore in teologia e parroco di Condino, Trento, 7 maggio 1685.

[36] BCT, ms 1866, *Patentes variae*, f. 85.

[37] BCT, ms 1866, *Patentes variae*, ff. 87v-88r, patente per il vicariato generale a Leonardo Zendroni, dottore in teologia e in «utroque iure», Trento, 18 marzo 1687.

[38] Il contrasto tra Carlo Emanuele Madruzzo e il capitolo sia al momento della sua nomina a coadiutore, sia durante il suo vescovato, è descritto in maniera puntuale in C. MARIANI, *Sul governo del principato di Trento nel secolo XVII. Controversie tra il capitolo della cattedrale e il vescovo Carlo Emanuele Madruzzo*, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Magistero, a.a. 1970-1971, rel. P. Prodi.

«... promittimus consiliarios nobis extraneos non eligere, sed pro extraneis non habeant Germani nec subditi episcopatus, nec ex talibus familiares habere pro ut nec ad officia in episcopatu quae a nobis distribuunt nisi in causa maxime necessitatis et cum consensu ... capituli sed in consilio nostro ad minos duos ... canonicos ultra ... decanum capituli adhibere atque canonicum idoneum ad officium vicariatus spiritualis eligere ... qui si fieri poterit et utramque linguam italicam linguam et germanicam callere»[39].

Lo stesso veniva ribadito nelle capitolazioni presentate a Carlo Emanuele Madruzzo al momento della sua elezione a vescovo di Trento nel 1629[40], anche se poi queste ultime capitolazioni saranno annullate dalla Sacra Congregazione del Concilio[41]. Nonostante la pretesa nomina di un canonico come vicario generale non venisse sanzionata dalla transazione tra vescovo e capitolo del 1635, i canonici non perdevano occasione per ribellarsi qualora il vescovo contravvenisse alle capitolazioni del 1622 e del 1629.

In un documento senza data redatto durante il vicariato di Luca Maccani (che era anche consigliere), il capitolo protestò contro il vescovo e i consiglieri di Trento perché egli era stato destituito dal suo incarico senza apparente motivo ed un altro soggetto, non proveniente «ex gremio ... capituli» era stato delegato come vicario generale e consigliere. Il capitolo riteneva questa sostituzione contraria al giuramento firmato al momento dell'elezione alla coadiutoria e continuava a rivendicare la validità delle capitolazioni[42]. Probabilmente un tale contrasto derivava dalla tensione che si era venuta a creare in quegli anni tra il vescovo e il capitolo. Nelle successive capitolazioni proposte dai canonici nel 1659, in occasione dell'elezione di

[39] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 1, f. 90, tenore delle capitolazioni giurate da Carlo Emanuele Madruzzo, 1 luglio 1622.

[40] BCT, ms 2, *Documenta antiquitatum ac iurium Ecclesiae Tridentinae e suis exemplaribus descripta, cura et sumptibus Philippi Manci anno 1740*, f. 118r-v, trascrizione delle capitolazioni presentate a Carlo Emanuele Madruzzo al momento della sua elezione a vescovo di Trento.

[41] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 1, f. 101r, copia di lettera della Sacra Congregazione del Concilio al vescovo Carlo Emanuele Madruzzo, Roma, 5 febbraio 1630.

[42] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 8, ff. n.n., protesta del capitolo contro il vescovo e i suoi consiglieri, s.d.

Sigismondo Francesco d'Austria, quella condizione non compariva più[43].

Generalmente i vicari generali provenivano dallo stesso principato vescovile tridentino. Come esempio citiamo il visitatore Bertramo Pezzen, di Vermiglio, laureatosi in teologia presso il Collegio Germanico a Roma, canonico, protonotario apostolico, vicario generale dal 1595 al 1600[44]. Significativo anche il caso di Francesco Alberti Poia, il quale, prima di diventare vescovo nel 1677 fu canonico, scolastico e consigliere vescovile, nonché vicario generale dal 1644 al 1658 e arcidiacono dal 1670[45]. Dottore in teologia, vantava un curriculum di studi in Germania e a Roma, dove dal 1632 al 1639 aveva studiato presso il Collegio Germanico[46]. Giuseppe Vittorio Alberti d'Enno, dottore in «utroque iure», divenuto nel 1689 principe vescovo, a partire dal 1656 fu membro del capitolo, dove successivamente ebbe diverse dignità; fu vicario generale per un lungo arco di tempo, dal 1658, verso la fine del vescovato di Carlo Emanuele Madruzzo, al 1673, durante il vescovato di Sigismondo Alfonso Thun, mantenendo tale carica anche nei periodi di sede episcopale vacante intermedi[47]. I due ultimi esempi dimostrano come la carica di vicario generale potesse costituire una tappa intermedia prima dell'ascesa al soglio episcopale[48].

[43] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 21, ff. n.n., tenore delle capitolazioni che dovrà osservare chi sarà eletto vescovo, letto nella riunione capitolare del 23 gennaio 1659.

[44] C. Nubola, *Conoscere per governare*, cit., pp. 591-592.

[45] *Catalogus cleri Diocesis Tridentinae ineunte anno MCMXI*, Trento 1911, p. 26.

[46] P. Schmidt, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914)*, Tübingen 1984, p. 218; presso il Collegio Germanico a Roma studiarono anche altri visitatori, per i quali si rimanda alla lista pubblicata *ibidem*, pp. 217-321.

[47] *Catalogus cleri*, cit., pp. 26-27: arcidiacono del capitolo dal 1663 al 1670, in quello stesso anno fu nominato decano, carica che mantenne fino a quando fu eletto vescovo.

[48] Ciò accadeva abbastanza spesso dopo il concilio di Trento, quando prese piede «un tipo di selezione dei vescovi, basato sulla carriera in modo molto spesso burocratico: accesso all'ufficialità della curia, poi al vicariato generale e poi all'episcopato secondo un processo, un curriculum che tende a diventare la norma»: P. Prodi, *Cultura, religione e politica*, cit., p. 217.

Sul finire del Seicento si susseguirono una serie di vicari generali che non erano canonici ma sicuramente facevano parte dell'*entourage* vescovile, e dei quali merita fornire qualche cenno. Alludo in particolare a Giovanni Michele Dusini di Cles, il quale fu cancelliere della visita pastorale che ebbe inizio nel 1670 e nonostante «gli affari visitali» continuò ad occuparsi delle questioni temporali del principato come segretario del vescovo Sigismondo Alfonso Thun[49]; decano foraneo delle valli di Non e Sole e del tratto atesino, fu vicario generale dal 1675 al 1677[50]. Un altro vicario generale non canonico della cattedrale tridentina fu Francesco Antonio Begnudelli Basso di Trento, vicario generale dal 1677 al 1684, visitatore nella visita degli anni 1683-1686 indetta da Francesco Alberti Poia, successivamente canonico e vicario a Frisinga dove morirà nel 1713[51]. Giovanni Battista Pizzini di Castel Condino, vicario generale dal 1685 al 1687, era arciprete di Condino e non era canonico[52]. Solo all'inizio del Settecento riprenderà con regolarità la presenza di canonici-vicari generali. Una situazione particolare si venne a creare nel 1749 con l'abolizione dell'ufficio ecclesiastico (all'interno del quale il vicario generale godeva di autorità illimitata) e della carica di vicario generale, e l'istituzione del concistoro da parte di Leopoldo Ernesto Firmian, coadiutore del vescovo Domenico Antonio Thun. Quest'organo collegiale era formato da un presidente, un direttore, quattro consiglieri ed un notaio[53], e aveva il compito di vigilare

[49] BCT, ms 322, f. 41, 5 settembre 1672.

[50] *Catalogus cleri*, cit., p. 27.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*, pp. 27-28. La carica di vicario generale gli fu conferita il 7 maggio 1685: BCT, ms 1866, *Patentes variae*, f. 85.

[53] BCT, ms 14, *Miscellanea Alberti*, ff. 67v-68v, copia di lettera di Leopoldo Ernesto Firmian coadiutore con futura successione e amministratore plenipotenziario del vescovo principe Domenico Antonio Thun ai parroci, viceparroci e curati della diocesi tridentina, Trento, 18 marzo 1750. In questo documento viene spiegato il motivo ufficiale della creazione di quest'organo: «Cum diuturno usu compertum fuerit, quod ecclesiasticae huius curiae negotia ob rerum varietatem, et multitudinem, ac dioecesis ipsius amplitudinem per unicum ministrum, seu officialem, qui vicarius generalis hactenus esse consueverat, non nisi aegre, segniusque expedientur: visum est nobis non abs re fore, si eiusdem curiae negotia pluribus imposterum officialibus peragenda

sulla condotta del clero della diocesi e collaborare col vescovo nelle materie religioso-ecclesiastiche, sul modello di molti vescovati tedeschi. La presidenza del concistoro fu affidata a Bartolomeo Antonio Passi, già canonico della cattedrale tridentina e decano della stessa (in quest'ultima veste aveva collaborato come visitatore nella visita del 1738-1742), ma dalla fine del 1748 preposito[54]. Per quanto concerne gli altri componenti invece, non compariva nessun canonico, ma solamente sacerdoti e un frate francescano dottore in teologia, nell'intento di scavalcare la collaborazione col capitolo[55]. Forse proprio per tale motivo è significativo quanto riportato da Sigismondo Antonio Manci nei suoi *Annali*:

«Nel formare questo nuovo tribunale se ne prevalse interamente de consigli del sofraganeo, siccome quello, che conosceva i soggetti, ma era in questo pieno di prevenzione, un collo storto, quatro ascettici periodi, un capellone, e mantel lungo bastavano per entrar in gran concetto di quel signore, quindi suggeri al coadiutore soggetti di questo taglio, ma di scarsi talenti, e privi poi affatto di esperienza dove le circostanze esigevano tutt'altri personaggi, e ci voleva altro in Trento che un tribunal di bigotti, e bacchettoni, e inquisitori, come in Italia ...»[56].

Nella visita indetta da Leopoldo Ernesto Firmian «onde procurare di estirpare nella sua diocesi que' disordini, e que' abbusi che dovevano essersi intrusi sotto il suo predecessore»[57] il Passi compare come visitatore con la dignità di presidente del concistoro; in quella stessa visita vi sono altri membri del concistoro: don Domenico Corradini, il provicario Bernardino Lorenzo Zambaiti ed il fratello Valentino arciprete di Ala[58]. Appartene-

committerentur. Quem in finem consistorium ecclesiasticum per decretum nostrum nuper editum ereximus ... Porro praefato consistorio, quod imposterum locum et vices curiae ecclesiaticae obtinebit, facultates omnes necessarias et opportunas, quibus alias vicarii generales in hac dioecesi potiebantur, tribuimus ...».

[54] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., p. 142.

[55] *Ibidem*, pp. 81-83.

[56] BCT, ms 1099, *Annali di Trento abozzati e compilati da Sigismondo Antonio Manci* ..., t. II, pp. 256-257.

[57] BCT, ms 1099, *Annali di Trento*, p. 262.

[58] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., p. 83. Bernardino Lorenzo e Valentino Zambaiti sono gli zii di Simone Albano Zambaiti, che sarà vicario generale

va al concistoro in qualità di cancelliere anche il cancelliere della visita, Giuseppe Antonio Bertinalli[59]. Una delegazione concistoriale piuttosto nutrita partecipò quindi a questa visita, una delle più complete. Il Firmian manifestò subito la volontà di visitare il capitolo, il quale accettò la visita «reale, sindicale e personale della cattedrale e di tutte le chiese capitolari», ma supplicò il Firmian di risparmiare la visita ai singoli canonici, e di accettare i due canonici deputati dal capitolo alla visita delle chiese e persone soggette al capitolo, «qualificati convisitatori seu deputati capitulares»[60]. I due canonici erano Francesco Felice Alberti d'Enno e Giovanni Carlo conte Herberstein, che non erano del partito dello stesso Firmian: l'Herberstein, al momento dell'elezione per la coadiutoria, aveva votato a favore dell'Alberti, avversario del Firmian. Proprio per tale motivo dovette ritirarsi dall'incarico di delegato alle diete tirolesi[61]. Il Firmian rispose che accettava la dichiarazione capitolare e che si sarebbe comportato in modo da salvaguardare i diritti del vescovo e del capitolo. Furono date le disposizioni su come ricevere il coadiutore in tale occasione. Tra le altre cose, fu stabilito che i canonici assenti a causa della visita dovessero ugualmente partecipare delle distribuzioni corali ed essere considerati come presenti nonostante una disposizione capitolare contraria del 1728[62]. La visita al capitolo avvenne il 7 marzo

tra la fine del Settecento e l'inizio del secolo successivo (*Catalogus cleri*, cit., p. 33).

[59] *Catalogus cleri*, cit., p. 31.

[60] BCT, ms 1074, *Racolta delle cose più notabili spetanti al vescovato e capitolo, o sia indice generale e ristretto delli documenti ed atti che sono caduti di tratto in tratto sotto gli occhi del coadiutore decanale Sigismondo dei Manci, 1767*, p. 117.

[61] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., p. 77. Nel decreto di indizione della visita invece proprio Francesco Felice Alberti d'Enno e Giovanni Carlo conte di Herberstein furono nominati coadiutori e ministri per aiutare il Firmian nello svolgimento della visita: ADT, *Atti Visitali*, n. 44, f. 1, 30 gennaio 1749.

[62] BCT, ms 1074, *Racolta delle cose più notabili*, pp. 117-118: la disposizione capitolare del 1728 (ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 76, ff. n.n., sessione capitolare del 16 aprile 1728) ne ribadiva una precedente del 1723 e prevedeva che i canonici assistenti il vescovo nelle visite pastorali non potevano, durante la loro assenza dal capitolo, godere delle distribuzioni corali spettanti ai canonici residenti.

1749[63]. Il 10 aprile successivo il decano riferì in capitolo che il coadiutore aveva deciso di prendere con sé nella visita della diocesi il preposito Passi, presidente del concistoro, come canonico visitatore. Da ciò seguiva che questi, non presente, avrebbe ugualmente goduto delle distribuzioni corali. Il decano riferì inoltre che il coadiutore aveva dichiarato che dovendo fare qualche insinuazione al capitolo non si sarebbe servito del concistoro, organo dal quale il capitolo non intendeva assolutamente dipendere, ma del decano stesso[64] per rendere note le sue intenzioni riguardo al proseguimento della visita pastorale «exstituita sul modello di quelle che faceva San Carlo Borromeo in Milano»[65].

Il concistoro fu abolito nel 1756 dalla volontà restauratrice del nuovo coaudiutore Francesco Felice Alberti d'Enno[66] e pertanto riprese la tradizionale presenza dei vicari generali, che compariranno ancora tra i visitatori. Nell'ultima visita pastorale esaminata figura infatti Gerolamo Brochetti di Tenno, che aveva soggiornato per lungo tempo a Roma presso il cardinale fiorentino Alvise Maria Torregiani, segretario di stato di Clemente XIII, e che ottenne un canonicato a Trento nel 1763 ed il vicariato generale in quello stesso anno[67].

Da questo esame è pertanto possibile affermare che le relazioni tra canonici e vescovo ai fini della visita pastorale erano molto complesse: un canonico che ricopriva anche la carica di vicario generale rappresentava una persona fidata per il vescovo e preparata dal punto di vista professionale, che non avrebbe tentato di portare avanti prerogative capitolari, in quanto era il massimo esponente della curia. Tuttavia, nel momento in cui venivano messi in pericolo gli interessi capitolari, i canonici

[63] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 90, ff. n.n., 7 marzo 1749.

[64] ADT, AC, *Acta Capitularia*, n. 90, ff. n.n., 10 aprile 1749.

[65] BCT, ms 1099, *Annali di Trento*, pp. 365-266.

[66] C. Donati, *Ecclesiastici e laici*, cit., pp. 238-239.

[67] *Catalogus cleri*, cit., p. 33: il Brochetti ottenne il canonicato il 23 settembre 1763 ed il vicariato generale il 19 dicembre dello stesso anno, cariche che mantenne fino alla morte, avvenuta nel 1770; sul cardinale Alvise Maria Torregiani R. Ritzler OFM - P. Sefrin OFM, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevii*, VI, Padova 1958, p. 17.

erano compatti nella difesa delle loro prerogative e ponevano limitazioni all'intrusione vescovile.

Vi è però un'altra figura che si viene ad intrecciare con quella del canonico, e talvolta anche con quella del vicario generale, e che ebbe un ruolo importante nella diocesi di Trento: il vescovo suffraganeo. I vescovi suffraganei prendevano parte alla gestione pastorale e all'amministrazione della diocesi. Oltre allo svolgimento delle funzioni episcopali (benedire gli olii santi, conferire gli ordini sacri, consacrare chiese, altari, cimiteri, campane, accordare indulgenze, rilasciare autenticazioni di reliquie), da metà del XV secolo essi ebbero anche l'incarico di visitare pievi ed ospizi, esaminare la vita, l'istruzione ed i costumi del clero e del culto, vedere come si tenevano gli arredi che servivano al culto[68]. È proprio in questa veste di visitatori che cercheremo di evidenziare alcune linee comuni della loro attività. Nel Sei-Settecento i vescovi suffraganei provenivano spesso dal principato vescovile di Trento. In qualche caso la carica di suffraganeo si cumulò con quella di vicario generale. È quanto avvenne per Pietro Belli di Condino nelle Giudicarie, dottore in «utroque iure», canonico dal 1610 al 1630, vescovo titolare di Ierapoli in Frigia, suffraganeo e vicario generale dai primi anni del Seicento al 1630, nonché consigliere del vescovo. La sua attività risultava quindi molto intensa e di stretta collaborazione con Carlo Gaudenzio Madruzzo[69]. Anche il nipote del vescovo Giovanni Michele Spaur, Giovanni Michele Venceslao Spaur, cumulò nella sua persona le cariche di capo dell'ufficio spirituale e di suffraganeo. Egli fu canonico tridentino dal 1701 al 1743 e arcidiacono dal 1723 al 1743, vicario generale sicuramente dal 1710 al 1723 e possessore di altri canonicati, ad Augusta e Bressanone[70], consigliere

[68] S. WEBER, *I vescovi suffraganei della chiesa di Trento*, Trento 1932, pp. 7-13.

[69] *Ibidem*, pp. 130-135; B. BONELLI, *Monumenta*, cit., pp. 354-355; P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel*, cit., p. 177. Sul Belli C. PUCCI, *Al servizio della Riforma Tridentina. Il condinese Pietro Belli (1571-1630) episcopus Hierapolytanus suffraganeo del cardinale Carlo Gaudenzio Madruzzo*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Corso superiore in scienze religiose, Tesi di Magistero in Scienze Religiose, a.a. 1996-1997, rel. S. Vareschi.

[70] *Catalogus cleri*, cit., pp. 29-30; P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel*, cit., p. 178.

intimo dell'imperatore Carlo VI, primo ablegato del capitolo alla dieta tirolese fino al 1720. Nel 1722 fu creato vescovo titolare di Ross in Cilicia e suffraganeo della chiesa tridentina[71]. Il vescovo Giovanni Michele Spaur, suo zio, desiderava nominarlo coadiutore con futura successione, ma il capitolo si oppose duramente a questa decisione, scatenando una controversia con ricorsi alle corti di Vienna e di Roma, controversia che andò avanti per diverso tempo e si concluse solo alla morte del vescovo[72].

Un altro personaggio interessante dal nostro punto di vista è il successore del suffraganeo Spaur, Giovanni Gaspare conte di Wolkenstein-Trostburg, figlio del conte Gaspare capitano di Trento e nipote del vescovo Antonio Domenico; canonico della cattedrale dal 1721 al 1744, sommo scolastico a partire dal 1726, successivamente, nel 1743, consacrato vescovo titolare di Tracona in Macedonia, ebbe l'ufficio di suffraganeo e fu anche consigliere[73]. È evidente anche in questo caso come la carriera di Giovanni Gaspare fosse dovuta ai legami familiari che gli permisero di avere un ruolo di prestigio sia all'interno del consiglio aulico, sia nel capitolo della cattedrale, sia nell'*entourage* del vescovo, con la nomina a suffraganeo.

Proveniva invece da Graz Giorgio Sigismondo de Sinnersberg, canonico della cattedrale dal 1679 al 1721, il quale fu richiesto come collaboratore dal vescovo Giuseppe Vittorio Alberti d'Enno. Nel 1694, già vescovo titolare di Nicopoli in Palestina fu proclamato vescovo suffraganeo di Trento[74]. Subito i suoi rapporti col corpo capitolare tridentino si manifestarono tesi per questioni di precedenza nei confronti sia dei canonici sia del capitano di Trento[75]. Ultimo vescovo suffraganeo che riguar-

[71] B. BONELLI, *Monumenta*, cit., pp. 356-357; S. WEBER, *I vescovi suffraganei*, cit., pp. 145-148.

[72] BCT, ms 1074, *Racolta delle cose più notabili*, pp. 93-104.

[73] B. BONELLI, *Monumenta*, cit., p. 357; S. WEBER, *I vescovi suffraganei*, cit., pp. 149-150; R. RITZLER OFM - P. SEFRIN OFM, *Hierarchia Catholica*, cit., p. 200; P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel*, cit., p. 178.

[74] B. BONELLI, *Monumenta*, cit., pp. 355-356; S. WEBER, *I vescovi suffraganei*, cit., pp. 141-145; P. HERSCHE, *Die deutschen Domkapitel*, cit., p. 178.

[75] BCT, ms 1074, *Racolta delle cose più notabili*, pp. 56, 61.

da il nostro discorso è Bartolomeo Antonio Passi. Interessa qui sottolineare come egli vantasse una lunga carriera sia presso la curia romana (dove fu al servizio dapprima del prelato trentino Giambenedetto Gentilotti eletto uditore per la nazione germanica e successivamente del cardinale Alvaro Cienfuegos, ministro plenipotenziario dell'imperatore Carlo VI a Roma, e dove fu segretario d'ambasciata per l'imperatore Carlo VI presso la Santa Sede), sia nel capitolo della cattedrale tridentino dove fu canonico, decano e successivamente preposito[76]. Nel 1744 fu nominato vescovo titolare di Pella in Palestina e suffraganeo del vescovo di Trento Domenico Antonio Thun. Il suo incarico di suffraganeo durò fino al vescovato di Cristoforo Sizzo[77] (ma se egli, durante la coadiutoria di Leopoldo Ernesto Firmian ebbe parte attiva nella capillare visita pastorale del 1749, questo non accadde durante la ponderosa visita del 1766-1769, di cui non si ha notizia del Passi come visitatore).

Se i rapporti tra capitolo e vescovo per quanto concerne le visite pastorali erano così intricati (ed è il caso di sottolineare il dualismo conflitto-collaborazione tra singoli canonici e vescovo), vi erano anche altri personaggi, al di fuori del mondo capitolare, che il vescovo stesso coinvolgeva nelle visite pastorali: i decani rurali (o foranei) e gli esaminatori prosinodali. Durante il periodo considerato è possibile verificare come i primi presenziassero alle visite seicentesche, mentre i secondi prevalessero soprattutto in quelle settecentesche[78]. Nel Seicento compaiono come decani foranei tra i visitatori Giovanni Giacomo Moggio, decano rurale delle valli di Non e di Sole (visita 1579-1581) Alberto Farina, decano delle Giudicarie e Giovanni Ramponi, decano delle valli di Non e di Sole (visita 1603-1606), Giovanni Enrico Altsteter, decano foraneo per il tratto atesino e Giovanni Sassi, decano per la zona di Riva (visita 1632-1653), Gerolamo Balduini decano di quello stesso

[76] C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit., pp. 6-8, 142.

[77] S. WEBER, *I vescovi suffraganei*, cit., pp. 150-156.

[78] Talvolta la carica di esaminatore prosinodale si cumulava con quella di decano foraneo: è l'esempio fornito da Giovanni Antonio Martini, esaminatore prosinodale in diverse visite settecentesche: cfr. *infra*, tab. «I visitatori»; G. TOVAZZI, *Parochiale tridentinum*, edito a cura di R. STENICO OFM, Trento 1970, p. 280.

territorio e vicario generale di Bressanone (visita 1670-1676), Federico Marinelli, decano delle valli di Non e Sole (visite 1670-1676 e 1694-1696), consigliere e provicario generale nel 1695[79]. Il loro ruolo si inseriva nella posizione che dopo il concilio di Trento vennero ad occupare le figure dei vicari foranei, di collegamento tra centro e periferia, di rappresentanti della curia vescovile presso le parrocchie, come membri intermedi di raccordo[80], e che per il principato vescovile di Trento rappresentavano in un certo senso la prosecuzione ed il rinnovamento di quanto già esisteva nel medioevo[81]. I decani foranei controllavano territori precisi all'interno della diocesi, ed a loro spettava il compito di vigilare sull'applicazione degli ordini conseguenti alle visite pastorali, con l'obbligo di informare il vicario generale di eventuali mancanze[82]. Ai decani foranei era concessa inoltre la facoltà di dirimere e decidere le cause non eccedenti la somma di dieci fiorini, se un chierico o un laico citavano un altro chierico, senza la presenza di un giudice, ma giudicando solo la verità dell'imputazione: ciò era previsto dalle costituzioni sinodali ed è indice di come il ruolo di questi rappresentanti vescovili presso le chiese periferiche non si dovesse limitare solo al controllo, ma potesse estendersi a funzioni di giustizia, anche se non di grande rilevanza[83]. Essi pos-

[79] Anche per le informazioni sui decani foranei visitatori si veda *infra*, tab. «I visitatori». Per quanto concerne Federico Marinelli vedi anche *Catalogus cleri*, cit., p. 28.

[80] A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici tra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, in «Studia Borromaica», VIII, 1994, pp. 153-213; L. BILLANOVICH, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova 1993.

[81] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 29-35.

[82] I. ROGGER, *Il governo spirituale*, cit., pp. 199-200: sono pubblicati i compiti che i decani foranei devono rispettare alla loro nomina, tratti da un decreto di nomina del 1581. Gli stessi compiti sono previsti anche per i decani foranei futuri. C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 31.

[83] *Constitutiones Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Ludovici Madrutii S.R.E. tituli S. Laurentii in Lucina, Presbyt. Card. et Episc. Trid. etc. in dioecesana synodo. Promulgatae Anno 1593*, Tridenti, ex Typographia Episcopali Francisci Nicolai Vidae, 1695, cap. 36, «De foro ecclesiastico», pp. 56-57.

sedevano uno spazio autonomo nella gestione delle proprie funzioni, come emerge anche dal provvedimento preso nel 1730 dal canonico Francesco Martini, vicario capitolare durante la sede episcopale vacante, il quale venuto a conoscenza che i decani foranei «iurisdictionem decanalem extendere non tantum ad causas sibi ipsis pertinentes, verum etiam ad causas vigore SS. Concilii Tridentini sess. 24 cap. 20 de ref. huic reverendissimo officio spirituali Tridenti pro cognitione reservatas», intendendo porre opportuno rimedio, ordinò loro di astenersi dal giudicare quelle cause e «iurisdictionem alias eis collatam non extendant nisi ad summam florenorum decem» stabilita dalle costituzioni sinodali madruzziane, nonostante alcune concessioni precedenti[84].

Nel Settecento troveremo come visitatori non tanto decani rurali quanto invece molti esaminatori prosinodali, sulla scia probabilmente della rinnovata centralità dell'attività espiscopale di fine Seicento[85]. Il concilio di Trento aveva stabilito precise regole sulla convocazione dei sinodi diocesani: una delle funzioni cui essi dovevano assolvere riguardava appunto la nomina degli esaminatori, istituiti nelle curie diocesane dopo che era stato reso obbligatorio l'esame per i concorsi ai benefici parrocchiali. Il loro compito era quindi quello di esaminare i candidati, controllandone anche le qualità morali. Il canone XVIII «de reformatione» della sessione XXIV prevedeva che essi fossero «magistri seu doctores aut licentiati in theologia aut iure canonico, vel alii clerici seu regulares, etiam ex ordine mendicantium, aut etiam saeculares» che al vescovo sembrassero maggiormente idonei[86]. Egli poteva pertanto per questa mansione circon-

[84] *Constitutiones Illustrissimi et Reverendissimi Domini Ludovici Madrutii S.R.E. tituli S. Laurentii in Lucina, Presbyt. Card. et Episc. Trid. etc. in dioecesana synodo. Promulgatae Anno 1593*, Tridenti, ex Typografia Episcopali Joannis Baptistae Monauni, s.d. [ma post 1761]: «Appendix variorum documentorum Dioecesis Tridentinae», pp. 5-6, 23 aprile 1730.

[85] Su questo argomento C. DONATI, *Vescovi e diocesi*, cit., pp. 370-372. Sull'attività sinodale D. MENOZZI, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in «Cristianesimo nella Storia», VIII, 1987, pp. 115-146.

[86] *Conciliorum oecomenicorum decreta*, cit., p. 771; per la definizione ed i compiti degli esaminatori sinodali vedi la voce di F. CLAEYS BOUUAERT, *Examinateurs synodaux*, in R. NAZ (ed), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris 1953, coll. 598-603; L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis,*

darsi a sua legittima discrezione di chi meglio credesse. È quanto viene ribadito due secoli dopo da Benedetto XIV nel trattato *De Synodo dioecesana*:

«... etiamsi plures in dioecesi reperiantur doctoratus laurea insigniti, si nihilominus Episcopus eos minus peritos existimet, poterit, cum synodi approbatione, aliis, sive secularibus, sive regularibus, qui sine doctoratu doctiores reputantur, examinatoris officium committere ...»[87].

Gli esaminatori prosinodali si distinguevano dai sinodali per essere nominati dal vescovo fuori dal sinodo, col consenso del capitolo, fattane però prima richiesta alla Sacra Congregazione del Concilio[88]. A Trento non furono più convocati sinodi diocesani dopo quello tenuto da Ludovico Madruzzo nel 1593, in seguito al quale furono promulgate le costituzioni sinodali[89].

theologica ..., Editio secunda geneuensis, Genuae, ex Typographia Augustini Olzati, 1770-1773, III, pp. 519-527.

[87] BENEDETTO XIV, *De Synodo dioecesana libri tredecim in duos tomos distributi*, Ferrariae, Impensis Jo. Manfrè, 1758, t. I, pp. 155-162, libro IV, cap. VII: «De Synodalibus Examinatoribus» per questa citazione p. 157. Su quest'opera di Benedetto XIV cfr. C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 719-766, in particolare pp. 747-748, 753-755.

[88] Stando a quanto affermato dal Ferraris, la Sacra Congregazione del Concilio aveva dato ai vescovi la possibilità di eleggere esaminatori fuori dai sinodi «probe noscens non facile, ob varias causas, esse Episcopis singulis prorsus annis Synodum celebrare, ne idcirco legitimis careant Examinatoribus pro concursibus ad Parochiales ...»: L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, cit., p. 526; F. CLAEYS BOUUAERT, *Examinateurs synodaux*, cit., col. 600.

[89] A Trento, la situazione era un po' diversa rispetto a tante città d'Italia, in quanto dopo il 1593 non si tenne alcun sinodo diocesano. Ciò è confermato da quanto scritto nella relazione del 1702 per la visita «ad limina Apostolorum» del vescovo Giovanni Michele Spaur (scritta per suo mandato dal canonico della cattedrale tridentina Giuseppe Melchiori): «Synodus dioecesana non fuit celebrata per saeculum, et ultra , cum enim vigeant in eadem dioecesi antiqua synodalia statu, eadem opportuna et sufficentia reputantur etiam pro praesenti statuto etsi qua alia provisione opus est, longe quietius ipse episcopalis rebus sacre ponderatis iuxta rerum, et casuum emergentiam aedicta episcopalia publicari, et observari quantum in Domino potest pastorali vigilantiam curat»: Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Congregazione del Concilio*, serie *Relationes Dioecesium*, rubr. 814, ff. 151v-152r. La situazione non era mutata nel 1754: «... Synodum dioecesanam nondum

Pertanto gli esaminatori che compaiono come delegati alle visite pastorali vengono definiti come «prosinodali». Furono esaminatori prosinodali Vincenzo Lupi, segretario del vescovo Giovanni Michele Spaur e l'agostiniano Vigilio Ruffini (visita 1708-1718), il gesuita Romedio Visintainer (visite 1708-18, 1722-23), il sacrista della cattedrale Paride Pozzi (visite 1722-1723, 1738-1742), il provicario generale ed economo della mensa vescovile Antonio Flammacini (visite 1708-1718, 1722-1723), il teologo Domenico Donati (visita 1727-1729), l'arciprete di Mezzolombardo Giovanni Antonio Martini (visite 1738-1742 e 1749-1751), e Bernardino Lorenzo Zambaiti, provicario generale (visite 1738-1742, 1749-1751). Nella visita che ebbe inizio nel 1749 compare anche come esaminatore prosinodale Domenico Corradini, già incontrato come direttore del concistoro. Nella visita degli anni 1766-1769 ricoprono quello stesso ruolo Valentino Zambaiti, l'arciprete di Ala Giuseppe Premer nonché Giovanni Bartolomeo Savoi, arciprete di Cembra. Tutti gli esaminatori, pur detenendo diverse cariche all'interno della diocesi, avevano comunque un tratto comune: nessuno di essi era un canonico della cattedrale. Questo potrebbe essere un dato di relativa importanza, ma potrebbe anche significare come il vescovo per controllare maggiormente le condizioni del clero preferisse servirsi di persone appartenenti alla sua stretta cerchia.

Dato lo stato ancora provvisorio della mia ricerca, mi sembra prematuro trarre delle conclusioni. Ciò che intendo comunque sottolineare è come questo tema possa fornire precise indicazioni sui rapporti tra le strutture ecclesiastiche diocesane, in quanto mette in evidenza rapporti complessi tra vescovo e capitolo, o meglio tra vescovi e singoli canonici, che vanno effettivamente al di là dei rapporti di conflitto. Va inoltre rilevato

cogere mihi integrum fuit, quod tamen primo quoque tempore me facturum spero, si praesertim causa, quae pendet cum capitulo fortunatum exitum interim sortiatur, ut eiusmodi solemnis actus, qui Tridenti à centum sexaginta annis non fuit observatus, pacifice, et optabili animorum consensione exerceri valeat» (ASV, *Congregazione del Concilio*, serie *Relationes Dioecesium*, rubr. 814, f. 251r: relazione del Firmian). Le regole del sinodo diocesano del 1593 valsero anche per i secoli successivi: le edizioni degli anni 1626, 1695, 1841-1842, 1880 contengono infatti variazioni, ma il testo di base rimase quello madruzziano: S. DA NADRO OFM, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878*, Città del Vaticano 1960, pp. 87-88.

il tentativo dei vescovi di creare attorno a sé un *entourage* autonomo rispetto al capitolo, attraverso la presenza da un lato di canonici che ricoprissero un ruolo di primo piano presso la curia vescovile, dall'altro di collaboratori estranei al capitolo che garantissero il mantenimento del controllo sulla diocesi.

I visitatori vescovili della diocesi di Trento dal 1579 al 1769

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
1579	1581	Madruzzo, Ludovico	A Prato, Silvio	canonico, vice vicario «in spiritualibus»
			Alessandri, Gabriele	vescovo suffraganeo
			Alessandrini, Giovanni	vicario generale, canonico dei capitoli di Trento e Bressanone
			Anglo, Cristoforo	gesuita, predicatore della visita a Terlago, Calavino, Banale, Arco
			Anselmo da Bassano	agostiniano, predicatore della visita nella zona di Riva e Vallagarina
			Artz, Adamo da	canonico, referendario apostolico
			Cavaleri, Giovanni	canonico e preposito del capitolo
			Coredo, Giovanni Battista da	consigliere vescovile
			Corradi, Giovanni Giacomo	pievano di Banale
			Desiderati, Tomaso	pievano di Coredo
			Einstent, Giovanni	beneficiato nella cattedrale di Bressanone, notaio per la parte tedesca
			Gaifi, Bernardino de	curato di Moena
			Giordani, Giordano	cancelliere
			Madruzzo, Ludovico	vescovo
			Malanotti, Giovanni Giacomo	canonico
			Moggio, Giovanni Giacomo	pievano di Livo, decano rurale delle valli di Non e Sole
			Musso, Giuseppe	pievano di S. Maria Maddalena in Trento, vice vicario «in spiritualibus»
			Particella, Francesco	consigliere vescovile
			Pontirolli, Giovanni	cappellano vescovile
			Roccabruna, Gerolamo	canonico, arcidiacono e sommo scolastico del capitolo di Trento, canonico del capitolo di Bressanone
			Rossi, Pietro	pievano di Cavalese

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Secman, Gothardo	parroco di Castelrotto
			Zenari, Giacomo	maggiordomo del vescovo, protonotario apostolico
			Zenari, Innocente	notaio per le Giudicarie e Rendena
1585	1585	Madruzzo, Ludovico	A Prato, Silvio	vicario generale, canonico
			Giordani, Giordano	notaio
			A Prato, Silvio	vicario generale, canonico
1596	1596	Madruzzo, Ludovico	Bonetti?	prefetto del seminario
			Bonetti, Bartolomeo	sacerdote
			Madruzzo, Aliprando	canonico e decano del capitolo di Trento, canonico del capitolo di Bressanone
			Madruzzo, Carlo Gaudenzio	coadiutore vescovile «cum futura successione»
			Madruzzo, Ludovico	vescovo
			Pezzen, Bertramo	vicario generale, canonico
			Roccabruna, Gerolamo	canonico, arcidiacono e sommo scolastico del capitolo di Trento, canonico del capitolo di Bressanone
1603	1606	Madruzzo, Carlo Gaudenzio	Farina, Alberto	pievano di Bleggio e decano foraneo delle Giudicarie
			Madruzzo, Carlo Gaudenzio	vescovo
			Moggio, Giovanni Giacomo	
			Pezzen, Bertramo	canonico
			Ramponi, Giovanni	pievano di Sanzeno, decano foraneo delle valli di Non e Sole
1612	1628	Madruzzo, Carlo Gaudenzio	Arnoldi, Baldassarre	cancelliere
			Belli, Pietro	vicario generale, vescovo suffraganeo, vescovo titolare di Ierapoli in Frigia, canonico, consigliere vescovile
			Grossi, Stefano di?	
			Scutelli, Marco Antonio	cancelliere

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
1632	1653	Madruzzo, Carlo Emanuele	Alberti Poia, Francesco	vicario generale, canonico e sommo scolastico del capitolo, consigliere vescovile
			Altsteter, Giovanni Enrico	parroco di Caldaro, decano foraneo del tratto atesino
			Baldracchi, Domenico	parroco di Pieve di Bono
			Begnudelli, Antonio	cancelliere
			Crosina, Antonio	vescovo suffraganeo, vescovo titolare di Bellinas in Siria, canonico e preposito del capitolo di Bressa - none, canonico del capitolo di Trento
			Ferrari, Valerio	cerimoniere vescovile
			Maccani, Luca	vicario generale, consigliere vescovile
			Madruzzo, Carlo Emanuele	vescovo
			Migazzi, Giacomo	canonico e sommo scolastico del capitolo di Bres - sanone, canonico del capitolo di Trento
			Perkhofer, Jesse	vescovo suffraganeo a Bressanone, vescovo titolare di Bellinas in Siria, canonico e decano del capitolo di Bressanone
			Sassi, Giovanni	decano foraneo per la zona di Riva
			Scutelli, Francesco	parroco di Tione e cancelliere
			Scutelli, Marco Antonio	cancelliere
			Stefani, Giovanni	arciprete di Calavino
			Vescovi, Vigilio	pievano di Mezzocorona
			Zabonetto, Francesco	cancelliere
1670	1676	Thun, Sigismondo Alfonso	Alberti d'Enno, Giuseppe Vittorio	canonico e decano del capitolo
			Alberti Poia, Francesco	canonico e arcidiacono del capitolo
			Balduini, Gerolamo	arciprete di Riva e decano foraneo, vicario generale di Bressanone
			Barbi, Antonio	canonico
			Begnudelli, Giovanni Domenico	cancelliere
			Brentonico, Pietro Antonio	notaio

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
1683	1686	Alberti Poia, Francesco	Carrara, Orazio Antonio	protonotario apostolico, consigliere vescovile
			Dusini, Giovanni Michele	cancelliere
			Guarienti, Giorgio	cerimoniere vescovile
			Lazzolo, Giorgio	subdecano foraneo della Vallagarina
			Marinelli, Federico	arciprete di Malè, decano foraneo delle valli di Non e Sole
			Thun, Sigismondo Alfonso	vescovo di Trento e Bressanone
			Alberti Poia, Francesco	vescovo
			Begnudelli Basso, Francesco Antonio	canonico del capitolo di Frisinga, vicario generale di Trento
			Gislimberti, Giuseppe Ignazio	cancelliere
			Nicolli, Giovanni Battista	notaio, coadiutore della cancelleria di visita
			Pizzini, Giovanni Battista	arciprete di Condino, subdecano foraneo delle Giudicarie, vicario generale (1685-87)
			Sizzo, Vigilio	
			Vintler, Guglielmo	vescovo suffraganeo e vicario generale di Bressanone, canonico e preposito del capitolo di Bressanone
			Voltolini, Carlo Emanuele	canonico e arcidiacono del capitolo
1694	1695	Alberti d'Enno, Giuseppe Vittorio	Alberti d'Enno, Giuseppe Vittorio	vescovo
			Battaglia, Gerolamo	arciprete di Calavino
			Gislimberti, Giuseppe Ignazio	cancelliere
			Marinelli, Federico	arciprete di Malè, decano foraneo delle valli di Non e Sole, provicario generale nel 1695
			Mosna, Giuseppe Antonio	notaio, coadiutore della cancelleria di visita
			Nicolli, Giovanni Battista	cancelliere
			Pretis, Nicolò de	arciprete di Fondo
			Ruffini, Vigilio	agostiniano, teologo della visita

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Sinnersberg, Giorgio Sigismondo	vescovo suffraganeo, vescovo titolare di Nicopoli in Palestina, canonico
1696	1698	Spaur, Giovanni Michele	Alberti, Bartolomeo	beneficiato della cattedrale
			Bassetti, Simone	notaio
			Benuzzi, Giovanni	economo della mensa vescovile, esaminatore sinodale
			Ciurletti, Giovanni Giacomo	cancelliere
			Franzini de Zinnenberg, Francesco Eustachio	canonico
			Gislimberti, Giuseppe Ignazio	cancelliere
			Lupi, Vincenzo	segretario vescovile
			Nicolli, Giovanni Battista	cancelliere
			Poli, Felice Ferdinando	chierico regolare somasco
			Sardagna, Francesco Antonio	canonico
			Spaur, Giovanni Michele	vescovo
			Wolkenstein, Antonio Domenico	canonico
1708	1718	Spaur, Giovanni Michele	Aldrighetti, Giovanni Battista	cappellano di S. Pancrazio a Marano
			Bassetti, Felice	cappellano
			Bertarelli, Daniele	presbitero di Carisolo
			Bertoldi, Giuseppe	cappellano a Ora
			Ciurletti, Giovanni Giacomo	cancelliere
			Crico, Antonio	cerimoniere vescovile
			Fedeli, Benedetto	canonico regolare di S. Agostino a San Michele, curato di Lavis e decano foraneo
			Flammacini, Antonio	economo della mensa vescovile, esaminatore prosinodale
			Foglia, Floriano	cancelliere
			Fontana, Pietro	rettore di Pomarolo
			Gottardi, Giulio Antonio	
			Lupi, Vincenzo	segretario vescovile, esaminatore prosinodale

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Mosna, Giuseppe Antonio	notaio coadiutore
			Nicolli, Giovanni Battista	cancelliere
			Pichler, Giorgio	primissario a Bolzano
			Ruffini, Vigilio	agostiniano, esaminatore prosinodale
			Spaur, Giovanni Michele	vescovo
			Spaur, Giovanni Michele Venceslao	vicario generale, canonico dei capitoli di Trento e Bressanone
			Trentini, Giuseppe	
			Visintainer, Romedio	gesuita, esaminatore prosinodale
			Viviani, Giovanni Antonio	
			Voltolini, Cristoforo	canonico
			Wolkenstein, Antonio Domenico	canonico e sommo scolastico del capitolo
			Zulberti, Gerolamo	curato di Iavrè, Villa, Verdesina
1722	1723	Spaur, Giovanni Michele	Armani, Carlo Gerolamo	cancelliere
			Bonelli, Francesco Antonio	arciprete di Sanzeno
			Bonelli, Leonardo	curato di Castello di Fiemme
			Crivelli, Giovanni Francesco	cerimoniere, cappellano della cattedrale
			D'Anna, Antonio	segretario vescovile
			Flammacini, Antonio	provicario generale, economo della mensa vescovile, esaminatore prosinodale
			Ghistel, Giovanni Andrea	cancelliere
			Nicolli, Giovanni Battista	cancelliere
			Pozzi, Paride	sacrista della cattedrale, esaminatore prosinodale
			Prati, Innocenzo	segretario vescovile
			Rembold, Francesco Gius. Ignazio?	
			Sizzo, Francesco Antonio	cancelliere
			Spaur, Giovanni Michele	vescovo
			Spaur, Giovanni Michele Venceslao	vicario generale, vescovo suffraganeo, vescovo titolare di Ross in Cilicia, canonico dei capitoli di Trento e Bressanone

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Spaur, Giulio Ernesto	
			Spruner de Merz e Rosenegg, Giovanni Tomaso	cancelliere
			Troyer, Rodolfo Fortunato	preposito di Bolzano, canonico del capitolo di Trento
			Visintainer, Romedio	gesuita, esaminatore prosinodale
			Zambotti, Giovanni Alessio	cappellano e segretario di Giovanni Michele Venceslao Spaur in visita
1727	1729	Wolkenstein, Ant. Domenico	Alberti d'Enno, Francesco Felice	canonico, consigliere aulico
			Baldracchi, Bartolomeo	curato di Lodrone
			Bettini, Domenico	parroco di Gardumo
			Bonafini, Pietro	cappellano della parrocchiale di Rendena?
			Ceschi, Francesco Antonio	canonico, consigliere aulico
			Crivelli, Francesco	cerimoniere vescovile
			Crivelli, Giuseppe	cappellano vescovile
			Crotti, Pietro	curato di Brione
			Donati, Domenico	domenicano, teologo, esaminatore prosinodale
			Fontana, Pietro	rettore di Pomarolo
			Garavetta, Giuseppe ?	sacerdote
			Ghistel, Giovanni Andrea	notaio, coadiutore della cancelleria di visita
			Lorengo, Giovanni Battista	canonico
			Martini, Giuseppe	segretario vescovile
			Rinaldi, Giuseppe	condecano della Vallagarina
			Rolandi, Giovanni Antonio	
			Sizzo, Francesco Antonio	cancelliere
			Tisi, Simone	curato di Giustino
			Wolkenstein, Antonio Domenico	vescovo
1738	1742	Thun, Domenico Antonio	Bertinalli, Giuseppe Antonio	cancelliere
			Bonelli, Giuseppe	sostituto curato a Cavalese
			Borzi, Pantaleone	vicario generale
			Chiesa, Giovanni	segretario

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Crivelli, Giuseppe Francesco	cerimoniere
			D'Anna, Antonio	segretario
			Fiorio, Antonio	
			Ghistel, Giovanni Andrea	cancelliere
			Guarienti, Carlo Giuseppe	parroco di Tesimo e decano foraneo
			Lodron, Giuseppe Giovanni Michele	canonico
			Longhi, Giorgio	cappellano vescovile
			Loss, Michele Antonio	cappellano di Predazzo
			Martini, Giovanni Antonio	parroco di Mezzolombardo, esaminatore prosinodale
			Miller, Giuseppe Antonio	cancelliere decanale
			Passi, Bartolomeo Antonio	canonico e decano del capitolo, consigliere aulico
			Pozzi, Paride	esaminatore prosinodale
			Sardagna, Francesco Giuseppe	vice-cancelliere
			Thun, Domenico Antonio	vescovo
			Thun, Gerolamo	parroco di Mori
			Wolkenstein-Trostburg, Giovanni Gaspare	canonico e sommo scolastico del capitolo, consigliere aulico
			Zambaiti, Bernardino Lorenzo	provicario generale, esaminatore prosinodale
1749	1751	Thun, Domenico Antonio/Firmian, Leopoldo	Alberti d'Enno, Francesco Felice	canonico
			Alberti Poia, Francesco Antonio	canonico
			Bertinalli, Giuseppe Antonio	cancelliere
			Chesi, Ermenegildo	cappellano del vice-parroco di Rendena
			Chiesa, Giovanni Cristiano	segretario del Firmian
			Corradini, Domenico	teologo, esaminatore prosinodale, consigliere concistoriale
			Crivelli, Giuseppe Francesco	cerimoniere
			Filippi, Domenico	

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Filippi, Domenico	
			Firmian, Leopoldo Ernesto	vescovo di Seckau, coadiutore vescovile «cum futura successione», amministratore plenipotenziario
			Herberstein, Giancarlo de	canonico
			Longhi, Giorgio Antonio	cappellano del Firmian
			Maestri, Antonio	curato di Carisolo
			Maior, Giovanni Giuseppe	curato di Castellano
			Martini, Giovanni Antonio	arciprete di Mezzolombardo, decano foraneo, esaminatore prosinodale
			Matteotti, Stefano	cappellano della parrocchia di Besenello
			Mosca, Carlo Agapito	arciprete di Bleggio
			Pasini, Ferdinando	rettore di Pomarolo
			Passi, Bartolomeo Antonio	vescovo suffraganeo, vescovo titolare di Pella in Palestina, canonico e preposito del capitolo, presidente del concistoro
			Poli, Giovanni Pietro	parroco di Besenello
			Premer, Giuseppe	coadiutore della cancelleria vescovile
			Rigotti, Domenico	cappellano curato di Ranzo
			Trapp, Carlo Giuseppe Sebastiano	canonico
			Zambaiti, Bernardino Lorenzo	provicario generale, esaminatore prosinodale
			Zambaiti, Valentino	arciprete di Ala
			Zandonati, Gaspare	cappellano del Firmian
			Zanfranceschi, Giuseppe	parroco di Nago
1766	1769	Sizzo De Noris, Cristoforo	Aloisi, Giacomo	canonico della collegiata di Arco
			Amadei, Giacomo	curato di Caderzone
			Auchentaler, Giovanni Battista	sacerdote
			Baroni, Pietro	cappellano della parrocchiale di Ledro
			Belluta, Pietro	
			Bertinalli, Giuseppe Antonio	cancelliere

Inizio visita	Fine visita	Vescovo	Visitatore	Ruolo e dignità
			Bordiga, Carlo	cappellano di Bondone?
			Bordiga, Stefano	cappellano di Bagolino
			Brochetti, Gerolamo	vicario generale, canonico
			Catturani, Martino	cappellano di Prabione
			Cimonati, Antonio Candido	cappellano e cerimoniere vescovile
			Claus, Francesco Antonio	
			Leuri, Antonio	curato di Ragoli
			Manfroni, Nicolò Antonio	parroco di Cles
			Martini, Giovanni Antonio	arciprete di Mezzolombardo
			Mora, Giovanni Antonio	
			Pellizzari, Angelo	presbitero di Bagolino
			Premer, Carlo Raimondo	cerimoniere
			Premer, Giuseppe	parroco di Ala, esaminatore prosinodale
			Riccabona, Giovanni Francesco	
			Rigotti, Domenico	curato di Ranzo
			Sardagna, Francesco	cappellano vescovile
			Sartora, Giovanni Battista	parroco di Ledro
			Schreck, Giovanni	cappellano vescovile
			Savoi, Giovanni Bartolomeo	arciprete di Cembra, esaminatore prosinodale
			Sizzo de Noris, Cristoforo	vescovo
			Zambaiti, Valentino	esaminatore prosinodale

La presente tabella è stata elaborata sulla base dei dati pubblicati nel programma *Eidon. Banca dati delle visite pastorali italiane*, in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati*, cit., CD, integrati da ulteriori controlli nella serie *Atti Visitali* dell'ADT e dalla consultazione di B. BONELLI, *Monumenta*, cit.; *Catalogus cleri*, cit.; S. WEBER, *I vescovi suffraganei*, cit.; P. GAUCHAT OM, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, IV, Münster 1935, rist. anast. Padova 1960; K. WOLFSGRUBER, *Das Brixner Domkapitel*, cit.; R. RITZLER OFM - P. SEFRIN OFM, *Hierarchia Catholica*, VI, cit.; V, Padova 1952; G. TOVAZZI, *Parochiale Tridentinum*, cit.; C. DONATI, *Ecclesiastici e laici*, cit.; P. HERSCHE, *Die deutsche Domkapitel*, cit.; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.; G. TOVAZZI, *Variae inscriptiones tridentinae*, a cura di R. STENICO OFM, Trento 1994.

Conflitti di giurisdizione negli antichi stati italiani

di *Roberto Bizzocchi*

Anche in relazione al solo aspetto particolare dei conflitti intorno alle visite pastorali, quello che mi è stato affidato è un tema troppo vasto perché il presente contributo possa trattarlo sistematicamente. Cercherò piuttosto di offrire qualche spunto di discussione, anche perché per un quadro più organico ci si può ora riferire ad un recente e prezioso intervento di Cecilia Nubola[1]. Mi limiterò dunque a proporre alcune considerazioni su studi nuovi e meno nuovi, con l'intento soprattutto di mettere in rilievo le informazioni che tali studi ci danno sul senso del conflitto giurisdizionale nell'Italia moderna: informazioni che ritengo del resto valide in generale, al di là della questione specifica delle visite.

La prima e ovvia notazione è che mentre nella visita possono essere registrati conflitti, la visita costituisce essa stessa una potenziale causa di conflitto, perché è un'istituzione che si sovrappone ad altre. Regolari, capitoli, cattedrali, *loca pia* pretendono in effetti in molti casi di essere esenti dall'autorità dell'ordinario.

A proposito dei *loca pia* la questione si presenta immediatamente nei termini di un conflitto giurisdizionale fra Stato e Chiesa, perché dopo il concilio di Trento la Chiesa tende a riappropriarsi di competenze spesso sottrattele nel corso del basso medioevo, per esempio tramite l'accorpamento e riorganizzazione degli ospedali cittadini sotto l'egida delle magistrature comunali.

[1] C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in P. PRODI e W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, pp. 383-413.

Quanto ai regolari e ai capitoli cattedrali, lo scontro sull'esenzione ha piuttosto la configurazione giuridica di una vertenza interna alla disciplina della Chiesa. Questo aspetto è presente anche nei casi dei capitoli di patronato regio, come quello, studiato da Luigi Donvito, di S. Nicola di Bari, riottoso di fronte al tentativo di riforma episcopale fra Cinque e Seicento[2]. D'altra parte è sempre e comunque, anche per gli enti regolari e i capitoli cattedrali, tanto forte l'interesse della società civile per tali questioni, che ogni vertenza chiama in causa rapporti di giurisdizione fra sfera statale e sfera ecclesiastica. Si tratta – ed è appunto questo lo scopo della mia comunicazione – di sforzarsi di definire nel modo più appropriato quei rapporti, contestualizzando cioè in una concreta dimensione politica il profilo giuridico-istituzionale dei conflitti.

Il caso per eccellenza dell'offensiva giurisdizionale della Chiesa tridentina è quello, molto e bene studiato, di Carlo Borromeo. Per il tema che qui ci interessa, i lavori di Angelo Giorgio Ghezzi hanno in sostanza mostrato come una grande personalità di riformatore potesse trovare il modo, diretto o indiretto, di imporsi ad istituti che erano oggetto della gelosa attenzione dei poteri laici come un grande ospedale e i monasteri femminili[3].

Ora, qui non si tratta certo di proporre un insensato revisionismo circa il carattere di riaffermazione dell'identità e autorità ecclesiastica nell'azione del Borromeo. Si tratta però di non trascurare quella dimensione di contesto politico di tale azione che veniva indicata ormai diversi anni fa in un articolo di Paolo Prodi. La fase più acuta dello scontro giurisdizionale intorno all'opera riformatrice del vescovo fu anche legata a un'incompatibilità personale col governatore; e comunque le varie vicende dei rapporti, che ora non posso riprendere in

[2] L. Donvito, *La nuova religione cittadina*, in *Storia di Bari nell'Antico Regime*, Roma - Bari, II, 1992, pp. 81-141.

[3] A.G. Ghezzi, *Vita religiosa esente dalla giurisdizione dell'ordinario: i dati della visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni a Milano (1575-76)*, in «Studia Borromaica», VIII, 1994, pp. 215-249; dello stesso autore, *Il governo degli ospedali milanesi tra autonomia e controllo ecclesiastico 1558-1642*, in P. Pissavino - G. Signorotto (edd), *Lombardia borromaica Lombardia spagnola 1554-1669*, 2 voll., Roma 1995, II, pp. 619-693.

dettaglio, dipesero anche dall'andamento dei più generali negoziati fra Madrid e Roma. Scopo del Borromeo – concludeva Prodi – fu, al di là dei contingenti «contrasti di rivalità giurisdizionale ormai immeschiniti», realizzare una «concreta collaborazione fra due autorità, entrambe necessarie l'una all'altra, per il raggiungimento dei rispettivi fini»; una soluzione che rivestì fra l'altro «un valore esemplificativo per tutta la Cattolicità anche nel secolo seguente»[4].

Si può ora osservare che studi precisi come quelli di Ghezzi mostrano anche bene in concreto che i due campi presunti opposti (e per altro comunque destinati a collaborare) di Stato e Chiesa erano ciascuno non un blocco monolitico ma una complessa alchimia di forze e interessi diversi e magari contrastanti. Per l'epoca di Carlo Borromeo, basti pensare al ruolo di rappresentanza delle istanze della nobiltà milanese svolto in Curia dal cardinale Alciati; oppure, per una situazione ancor più complessa, alla vicenda di quel rettore laico dell'Ospedale Maggiore che a un certo punto si trovò anche colpito, per una serie di contraddittorie reazioni a catena, da una scomunica, ma ciò proprio mentre stava in sostanza cercando di applicare i principi borromaici di recupero delle rendite di vecchi livelli dei beni dell'ente[5].

I progetti e le azioni politiche in cui si concretizzarono gli sforzi di riforma dei visitatori tridentini costituivano insomma il contenuto di un'offensiva giurisdizionale che non era fine a se stessa, ma mirava all'imposizione di un ordine e di un modello di comportamenti nient'affatto incompatibili con quelli perseguiti dall'autorità secolare. In tale quadro, i chierici – come è stato molto felicemente detto in un bilancio sui rapporti di giurisdizione nell'ottica borromaica – avevano un ruolo speciale, e dunque rivendicavano speciali prerogative, perché erano concepiti come i cani da guardia del gregge dei fedeli.

«Per il resto, se togliamo la distinzione dei livelli di autorità, le differenze si perdono: di qua e di là dallo steccato che divide i laici dagli ecclesiastici, ci

[4] P. Prodi, *San Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240, citazioni da pp. 212, 222, 235.

[5] A.G. Ghezzi, *Il governo*, cit., p. 664.

sono solo degli individui quotidianamente impegnati nella dura fatica della salvezza dell'anima – fatica nella quale debbono contare su ogni genere di aiuto che li sottragga al pericolo principale: la libertà di decidere da soli»[6].

A questo proposito, gli elementi ora raccolti nel già citato saggio della Nubola illustrano ampiamente l'esistenza di un'opera di supplenza reciproca fra Stato e Chiesa nel tentativo di conoscenza/governo della società. Non solo nel senso appena rilevato della profonda solidarietà contro il pericolo dell'indisciplina, ma anche per il motivo più contingente, e che pure non bisogna dimenticare anche se vale meno per l'Italia che per il resto d'Europa, che ci furono proprio visite miste statali-ecclesiastiche, un personale visitatore anfibio, e anche casi di annullamento per ordine statale delle immunità ecclesiastiche dall'autorità degli ordinari.

Non ci sarà poi da meravigliarsi nel constatare come, lavorando su di un terreno comune, abbondassero fra Stato e Chiesa le occasioni di conflitti di competenza. Tali conflitti vanno messi in piena luce; ma per farlo occorre appunto evitare di impoverire in una dimensione astrattamente giurisdizionale la carne viva di uno scontro che non si dà fra pure istituzioni ma fra forze e interessi. Proprio per questo motivo le fattispecie sono fra l'altro abbastanza varie da neppure corrispondere necessariamente alla tipologia dell'offensiva di governo/riforma attuata dal centro del potere e osteggiata da una periferia attestata sulle sue posizioni di privilegio e consuetudine. Un importante aspetto della complessità di queste situazioni è costituito dai rapporti fra visitatori episcopali e visitatori apostolici.

Nel caso di Carlo Borromeo a Milano si può ben dire che il visitatore apostolico Gerolamo Ragazzoni affiancatogli nel 1575-76 si sia rivelato, dopo una iniziale fase di assestamento, un appoggio determinante nell'aggirare, in consonanza di spirito con gli interventi dell'arcivescovo, le eccezioni di immunità avanzate dai monasteri femminili e dall'ospedale[7]. Ma non

[6] A. PROSPERI, *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 241-272, qui p. 272.

[7] A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio Storico Lombardo», CVIII-CIX, 1982-1983, pp. 193-237.

sempre un inviato della Curia si profilava come autorevole collaboratore dell'azione riformatrice.

Un altro prelato volitivo, Lelio Brancaccio, osteggiò invano l'arrivo di un visitatore apostolico a Taranto nel 1586. Nel decennio precedente, il Brancaccio aveva ripetutamente visitato la sua diocesi, e decretato rigorosamente contro gli abusi sia del clero che della popolazione civile. Il clero di Martina Franca gli aveva già opposto una resistenza vittoriosa, grazie all'appoggio della romana Congregazione dei Vescovi, a proposito della dipendenza da un tribunale foraneo anzichè da quello episcopale. Ora era la città di Taranto che brigava con successo in curia per affossare, tramite la sospensione di una nuova visita pastorale e l'invio del visitatore apostolico, il tentativo dell'ordinario di abolire i mercati domenicali e di costringere le famiglie a far uscire le ragazze nubili per le messe festive[8]. Non insisto sulle visite apostoliche, per le quali rimando alla relazione di Umberto Mazzone.

Numerosissimi sembrano essere stati dovunque i conflitti prodotti dalle visite pastorali in merito alle ordinazioni di chierici, che spesso proprio in occasione delle visite venivano fatte un po' all'ingrosso. Come ora appare ben documentato nel libro di Angelo Torre sul Piemonte, l'ordinazione di chierici contestuale alla fondazione di nuovi benefici è anzi proprio un aspetto caratterizzante della visita, che appare così creatrice di nuova immunità, e fra l'altro causa di spostamento di equilibri nel riparto del carico fiscale. La pratica poteva dar luogo a malumori, e anche a qualcosa di più.

Il visitatore di Mondovì nel 1660 deve scappare nottetempo dall'ira dei consiglieri comunali infuriati per il suo eccesso di fondazioni di benefici. Sette anni più tardi ad Alba il visitatore fa precedere alle ordinazioni una specie di generale patteggiamento sancito da una processione conciliatoria[9].

Ma la dinamica non era sempre necessariamente quella del vescovo alleato ai chierici per favorire la creazione di nuove

[8] V. De Marco, *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*, Roma 1988, specie pp. 88-89, 97-98.

[9] A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995, specie pp. 214, 232-233.

immunità contro l'opposizione dei laici. Uno dei motivi dello scontro del Brancaccio con la comunità e il clero locale di Taranto fu il rifiuto del prelato di fare nuove ordinazioni, di fronte alla constatazione che mentre i chierici erano in teoria innumerevoli, di fatto mancavano gli addetti al sacro[10].

Già nella visita pretridentina della diocesi di Acerenza e Matera nel 1543 le forze si erano schierate in campo in un modo che non corrisponde al conflitto istituzionale fra Stato e Chiesa. Il vescovo Giovanni Michele Saraceno aderì alle richieste del corpo civico e del feudatario locale, che era anche un suo parente, promuovendo un generale controllo dell'effettivo status clericale delle numerosissime persone che pretendevano di sottrarsi ai carichi fiscali e di declinare la giurisdizione secolare[11].

Questo aspetto, delicatissimo, della definizione dello status delle persone e della collocazione giuridica dei beni, un aspetto che l'intervento di un visitatore tendeva sempre ad attivare, è per eccellenza una spia della complessità dei rapporti fra le due sfere giurisdizionali; perché l'intreccio fra interessi dei grandi o piccoli ceti dirigenti laici e proprietà ecclesiastica faceva del conflitto sull'immunità una questione che era sempre anche di negoziato sulla suddivisione del carico fiscale fra le varie componenti della società civile. Come ha efficacemente sintetizzato Torre: «Tutti questi elementi rendono anacronistico distinguere fra frode di registro e abuso ecclesiastico»[12].

Strettamente collegata a questa è la tipologia dei conflitti intorno agli sforzi dei visitatori per la difesa dei diritti della Chiesa nella gestione delle terre. Molto spesso i visitatori decretano per la revisione e regolamentazione dei contratti di conduzione delle terre ecclesiastiche, e ciò provoca frequenti conflitti di giurisdizione, per l'ovvia concorrenza fra tribunali diversi che vengono così chiamati in causa nelle vertenze. Tali conflitti vanno intesi nel contesto di una dinamica economica.

[10] V. De Marco, *La diocesi*, cit., p. 90.

[11] M. Morano, *Giurisdizione ecclesiastica e poteri delegati nel «Liber visitationis» (1543-45) di Giovanni Michele Saraceno*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XVII, 1988, pp. 131-170, specie p. 149.

[12] A. Torre, *Il consumo*, cit., p. 235.

Studiando, ancora per il Settecento, la visita del vescovo Angelo Anzani nella piccola diocesi lucana di Campagna e Satriano, Gabriele de Rosa ha colto assai bene per il Mezzogiorno il nocciolo del problema nella poca chiarezza di distinzione fra beni ecclesiastici e beni privati di un chierico porzionario. Chierici collocati in posizioni strategiche al centro di piccoli potentati locali erano in grado, per esempio manipolando i Monti frumentari, di svuotare di fatto la delimitazione e tutela giuridica dei beni e delle rendite della Chiesa. «Il processo di disgregazione della proprietà ecclesiastica partiva dall'interno della stessa organizzazione ecclesiastica»[13].

Si tratta di una vicenda di lungo periodo, perché due secoli prima un altro vescovo lucano, il già ricordato Saraceno, si era dovuto scontrare ad Acerenza con una specie di società d'affari mista di chierici e di notai laici, che, come più tardi gli avversari dell'Anzani, erano in grado di attivare contro il rigore della riforma relazioni e protezioni che attraversavano, comunque ad alto livello, la diversità delle sfere giurisdizionali.

Nell'Italia meridionale – o almeno nella Lucania, per cui un altro contributo importante è quello di Raffaele Giura Longo sulla gestione delle donazioni *ad pias causas* presso il capitolo cattedrale di Matera – questa che in termini istituzionali si legge come una persistente pratica di usurpazione, anche clericale, del patrimonio ecclesiastico, fu più complessivamente la lenta maturazione di nuclei di borghesia rurale di cui il piccolo clero locale ha costituito una componente essenziale[14].

Evidentemente connesso con questo grande fenomeno economico-sociale è il problema, tanto rilevante nelle visite meridionali, dei conflitti sull'abbattimento delle recinzioni. Da una parte le popolazioni rurali che vediamo spesso incorrere in censure spirituali per aver rimosso le recinzioni, dall'altra le autorità, non necessariamente solo ecclesiastiche, che si ergono a tutela dei confini, prendono posizione in merito non tanto a

[13] G. De Rosa, *Problemi religiosi della società meridionale del Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, ora in G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1971, pp. 7-92, qui p. 87.

[14] R. Giura Longo, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Matera 1967, specie p. 98.

una definizione d'ambito giurisdizionale quanto al «lento e contrastato ma non insussistente passaggio dalla conduzione comunistica ad una concezione privatistica dei mezzi di produzione primaria»[15].

In conclusione voglio solo esporre qualche considerazione suggeritami dalla pur lacunosa e rapsodica rassegna che precede. I conflitti giurisdizionali nell'ambito delle visite pastorali mi sembrano confermare l'opportunità di studiare i rapporti fra Stato e Chiesa nell'Italia dell'età confessionale tenendo ben presente la compenetrazione dei loro interessi economici e politici, e dunque secondo un modello interpretativo che non proietti sul passato visioni e problemi propri del giurisdizionalismo settecentesco. Ai colleghi che si scandalizzano per questa idea di con-dominio fra Stati e Chiesa sull'Italia del Cinque e Seicento, e le oppongono la clamorosa evidenza degli innumerevoli scontri fra le due istituzioni, sfugge il fatto che la conflittualità è per l'appunto il tratto distintivo di una gestione condominiale.

Altra faccenda – e questa sì serissima – è la valutazione delle conseguenze che quel particolare modo di configurarsi dei rapporti fra Stato e Chiesa nella prima età moderna ha prodotto e continua a produrre nella coscienza morale e nella convivenza civile degli italiani. Un disciplinamento da parte delle autorità pubbliche dei pensieri e dei comportamenti individuali attuato nel segno dell'obbedienza e del compromesso è tale da far riflettere dolorosamente sulle storture e i limiti della modernizzazione della società italiana[16].

Ma per concludere sulle nostre visite pastorali, vorrei tornare un momento sul già citato libro di Torre, dove il tema della giurisdizione legata alle visite è dominante, e ripreso in un'ottica originale, che prescinde dallo schema giuridico dualistico Stato-Chiesa. Torre non parte da programmi di definizione di campi contrapposti per spiegare le pratiche di conflitto, ma dagli specifici moventi dei conflitti, che trovano poi espressione giuridica in una concorrenza, conflittuale o meno, di giuri-

[15] M. MORANO, *Giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 165.

[16] Come avviene ora nel libro di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1997.

sdizioni: le parentele, la composizione sociale delle confraternite, la dimensione localmente legittimante della costituzione di un culto, il rapporto fra le varie magistrature cittadine e le varie forme di feudalità, e così via.

Anche Torre è un avversario dell'idea di condominio fra Stato e Chiesa nella prima età moderna, ma non per nostalgia di una visione normativistica; al contrario – come appare da un suo recente articolo – perché quell'idea gli pare fissare astrattamente due processi di costruzione di potere come se fossero essenze date invece una volta per tutte e quasi investite di una rispettiva ideale missione storica[17]. In questo senso, si potrebbe forse obiettare che una radicalizzazione della prospettiva locale – quella cioè che ispira la posizione di Torre – rischierebbe di far perdere la dinamica della costituzione amministrativa dello Stato e della Chiesa in quanto elemento della configurazione politica dei rapporti di potere; e di impedire, per esempio, proprio l'analisi delle ridefinizioni delle diocesi e provincie ecclesiastiche proposta in quello stesso suo articolo.

Ma in ogni modo, mi pare che l'entrata in forze della microstoria in un campo di problemi qualche volta pensati forse in termini un po' verticistici, quali quelli della riforma, della confessionalizzazione, della centralizzazione e del disciplinamento, possa offrire un arricchimento importante, prima ancora che per la valutazione delle risposte, per una sempre utile riformulazione delle domande.

[17] A. TORRE, *Il vescovo di Antico Regime: un approccio configurazionale*, in «Quaderni Storici», XXXI, 1996, 91, pp. 199-216.

Dinamiche istituzionali, risorse di governo ed equilibri di potere nelle 'visitas generales' lombarde (1580-1620)*

di *Mario Rizzo*

La relativa eccentricità di questo saggio rispetto al complesso del volume impone un'avvertenza preliminare. In teoria, sarebbe parsa più congrua una comparazione sistematica tra visite laiche ed ecclesiastiche. In realtà, esse risultano per lo più estranee le une alle altre, quasi fossero grandezze incommensurabili, nonostante gli innegabili parallelismi. Si è pertanto optato per un approccio diverso, seppure non dimentico di tali analogie. Altri, migliori conoscitori della storiografia ecclesiastica, riterranno forse questa impostazione troppo 'minimalista'. D'altronde, la sostanziale separazione tra visite pastorali e *visitas generales* sembrerebbe confermata dalla letteratura coeva. A quanto mi risulta, testi fondamentali come il Mastrillo e il Berart non fanno cenno alle visite pastorali, pur trattando ripetutamente di temi ecclesiastici[1].

Presentato sommariamente l'istituto della *visita*, ci si soffermerà su visite e visitatori generali, avanzando un'interpretazione delle visite generali milanesi nel contesto dell'impero asburgico. Verrà quindi discussa una vicenda (connessa con il ruolo essenziale

* Per carenza di spazio, l'apparato critico fa riferimento in prevalenza a fonti secondarie; riferimenti archivistici più dettagliati sono comunque disponibili in altri miei lavori, citati in nota. Questo contributo fa parte di una ricerca finanziata dal CNR.

[1] G. MASTRILLO, *De magistratibus, eorum imperio, et iurisdictione*, Palermo 1616, parte II, libro VI: *De generali magistratuum visitatione, et sindacatu*; e G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum, iudicum, decurionum, aliorumque Reipublicae Administratorum*, Barcellona 1627.

della Chiesa nella realtà lombarda) emblematica delle implicazioni ecclesiastiche delle visite generali. Infine, si tratterà brevemente di visite laiche ed ecclesiastiche.

1. *La 'visita', istituto duttile e multiforme*

Ricostruire la storia della *visita*, indagandone le origini risalenti al medioevo iberico[2], è impresa troppo impegnativa per questa sede. Se ne possono comunque sottolineare i legami con la *pesquisa*, un'indagine straordinaria concernente l'operato di un magistrato, avviata su istanza dei suoi giudicabili e in quanto tale distinta dal regolare sindacato, volto a verificare l'attività di ciascun giusdicente al termine della carica[3]. Non si pensi

[2] Il termine non è casuale: accanto alla Corona di Castiglia va considerata pure quella d'Aragona. Senza pretese di esaustività, si vedano (oltre alla bibliografia citata in M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione nella Lombardia spagnola: le «visitas generales»*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO [edd], *Lombardia borromaica Lombardia spagnola 1554-1659*, Roma 1995, pp. 303-304) anche B. GONZALEZ ALONSO, *Control y responsabilidad de los oficiales reales. Notas en torno a una pesquisa del siglo XVIII*, in *Sobre el Estado y la Administración de la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen*, Madrid 1981; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón. Consideraciones sobre su tipologia y evolución en la época foral moderna*, in «Estudis», 13, 1987; M. PEYTAVIN, *Visites Générales du Royaume de Naples. XVIème et XVIIème siècles: pratiques judiciaires*, in J.-M. SCHOLZ (ed), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz 15. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 320-329; della stessa autrice, *Le calendrier de l'administrateur. Périodisation de la domination espagnole en Italie suivant les visites générales*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 106, 1994, p. 274.

[3] Cfr. T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 140; J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares: un procès politique en Castille au 17e siècle*, in J.-M. SCHOLZ (ed), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz*, cit., p. 6. Trattando di «Sindicatus, et Visitatio Generalis in que conveniant, et differant», il Mastrillo scriveva che «omnes in effectu videntur aequiparare visitationem cum sindicatu, prout et idem ego arbitror circa cognitionem excessuum omnium officialium, licet quò ad modum procedendi valde differant; quandoquidem per *constitutiones, et leges* municipales in uno quoque loco datur modus sindicandi officiales, a quo minime sindicatores recedere valent, id quod in materia visitationis constitutum non habemus» (in G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. II: «De Officio Visitatoris, et Syndacatoris, ac eorum modo procedendi», p. 238). Si citava inoltre una *responsio* di Carlo V, il quale aveva scritto che

però a una rigida contrapposizione, con il relativo corollario di distinzioni – circa la frequenza (occasionale o periodica), l'oggetto (individuale o collegiale), le modalità (accusatorie o inquisitorie, durante la carica, o al suo termine), i poteri (giudicanti o istruttorî) – che consentono forse di ordinare una materia magmatica, ma possono anche rivelarsi fuorvianti. La distinzione empirica tra gli istituti appare infatti meno netta di quanto lascerebbero supporre i loro presunti requisiti teorici, mentre numerose sono le embricature e le interazioni[4]. Questa fluidità istituzionale non va intesa tanto come il frutto di una mera sfasatura fra teoria giuridica e prassi istituzionale, quanto come

«esto no es sindicado, sino visita extraordinaria para saver como nuestros officiales an amministrado sus cargos y officios» (*ibidem*, p. 240). Nel cap. III: «De Actis faciendis per Visitatorem, et Syndicatorem», p. 246, affrontando la «promulgationem banni pro porrigendis querelis», l'autore sosteneva che «licet bannum visitatoris generalis valde differat a banno, quod emictitur a syndicatore, illud siquidem generale est, nulla termini prefinitione constitutum, sed tantum ut eius potestas, et iurisdictio omnibus innotescat, ad instar Praesidis provintiae ... quamvis in Regnis Hyspaniarum apponatur terminus triginta dierum ... Bannum vero Syndicatoris est limitatum infra dies quindecim tantum, vel minus, arbitrio ipsius Syndicatoris a die eius publicationis ... ut detur notitia quod in loco adsit Syndicator pro officialibus Syndicandis, ad effectum, ut quaerelare volentibus sit notum, et manifestum, cum comminatoria, quod termino elapso non audiuntur amplius». Nel cap. IV: «De personis visitandis, et syndicandis, et in quo loco», pp. 248-249, si sottolineava poi che «locus autem, in quo visitatio fieri debet, arbitrio ipsius Visitatoris remictitur ex amplissima potestate sibi concessa, ultimam tamen, et praecedentem factam vidimus in Urbe Panormi, et per aliquod temporis spatium Messanae primarijs Regni Urbibus, in quibus Curia, cum omnibus magistratibus residere consuevit, et sic in locis, ubi officiorum administratio facta fuit, prout est provisum in Syndicatu». E ancora, nel cap. VI: «De instantijs causarum Visitationis, et Syndicatus», p. 257, il Mastrillo spiegava la ben diversa durata delle due ispezioni: «In generali Visitatione facienda nulla datur instantia, cum ea de mandato Principis fiat, et arbitrio D. Visitatoris committatur, verum per literas, et instructiones particulares assignatur tempus infra, quod visitationem ipsam expedire teneatur, idque ex causa prorogari consuevit, quamvis in Regnis Hispaniarum in secreta residentia detur instantia ... sed in materia Syndicatus officialium brevis esse debet». Particolarmente significativo appare l'accenno alle istruzioni riservate – in quanto distinte dagli ordini pubblicamente divulgati – e alla prassi delle proroghe.

[4] Cfr. J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., pp. 5-9. Si veda anche T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca, visitador general en el Reino de Valencia (1542-1545)*, in «Estudis», 13, 1987, pp. 84 e 89. Non a caso il Mastrillo – pur evidenziando le differenze tra la visita e il sindacato – li accostava nella trattazione.

un prezioso strumento politico, utilizzabile in ambiti alquanto diversi[5], come dimostra la varietà delle visite condotte tra Cinque e Seicento nei territori americani ed europei della Monarchia, che va ben oltre la semplice distinzione tra *visitas especiales* e *generales*. Svariati furono infatti gli oggetti (individui, gruppi di persone, tribunali, consigli, uffici contabili, eserciti, flotte, sino alle visite generali, che interessavano l'intero apparato giudiziario-amministrativo di un territorio) e gli agenti delle ispezioni[6]. Le caratteristiche dell'istituto potevano inoltre mutare nel tempo e nello spazio; una medesima terminologia e un medesimo quadro formale si applicavano a realtà piuttosto differenti.

Non senza difficoltà e contraddizioni, durante i decenni centrali del Cinquecento si venne coagulando – innanzitutto a Napoli, ma anche a Milano e a Palermo – una ben definita prassi delle visite generali, che conobbero la loro età aurea all'incirca tra il 1580 e il 1620, in stretta correlazione con il *Consejo de Italia*[7]. Nominato personalmente dal re (non senza suggerimenti e pressioni istituzionali e/o informali), il visitatore generale

[5] Cfr. J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., p. 6; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 302 e 304; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol: une contemplation amoureuse*, in corso di pubblicazione in J.-M. SCHOLZ - T. HERZOG (edd), *Observation and communication. The construction of realities in the Hispanic World, past and present*, p. 12 del manoscritto (ringrazio l'autrice per avermi cortesemente fornito il dattiloscritto).

[6] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 268-270, 273-277, 286-295, 300-302, 304, 329-330; F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 1976, I, pp. 485-486; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 141.

[7] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 293-304, 316-317, 320-322, 324; R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, Valladolid 1991, pp. 192-197; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica nello Stato di Milano: il conflitto tra il cardinale Federico Borromeo e il* visitador *regio don Felipe de Haro (1606-1607)*, in «Studia Borromaica», VI, 1992, p. 200. In tale contesto, il fatto che nel 1590 si regolamentassero le visite catalane costituiva più che una suggestiva coincidenza (T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., pp. 136 e 140). Il Mastrillo notò che ormai le visite generali nelle province italiane avevano di fatto acquisito una periodicità all'incirca ventennale (G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. II, pp. 238-239, cap. IV, p. 248, cap. V, p. 251).

riceveva una *comision* ufficiale, che ne sanciva i poteri, delineando gli obiettivi e le modalità dell'ispezione. Tali disposizioni venivano tuttavia precisate, integrate, talora persino contraddette dalle istruzioni segrete[8]. Spesso si cominciava a preparare la visita ancor prima di partire per Milano, studiando gli atti dell'ispezione precedente e talvolta avvalendosi pure degli *advertimientos* appositamente redatti da qualche conoscitore della realtà milanese[9]. Giunto a Milano, il visitatore presentava le sue credenziali al governatore e faceva pubblicare il bando della visita, divulgandone finalità e procedure, ed invitando i sudditi a collaborare, sia attraverso denunzie scritte, sia presentandosi personalmente a testimoniare[10]. Il visitatore e i suoi collaboratori iniziavano quindi l'escussione dei testi, alcuni comparsi spontaneamente, altri convocati d'ufficio[11]. Molti interro-

[8] Cfr. G. MASTRILLO, *De magistratibus,* cit., cap. I: «Penes quos resideat potestas visitandi, et sindicandi Magistratus», p. 235, cap. V: «Quo tempore competat hoc ius Visitandi, et Sindicandi», p. 251 («Visitatio Generalis ... reservata est ad libitum Suae Catholicae Maiestatis ... nullus datus eat modus procedendi circa officiales Regiae Visitationi subiectos, sed tantum illud servatur, quod Domino Regi placuerit»); e G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum,* cit., cap. I: «De necessitate, et utilitate visitationis faciendae», pp. 4-5 («visitatorum electio, et nominatio pro visitandis regijs officialibus ad dominum Regem spectat; tam de iure communi ... Quam etiam de iure nostro municipali»). Si vedano anche M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., p. 305; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe». Monarchia cattolica e Stato di Milano nella* visita general *di don Felipe de Haro (1606-1612),* in «Archivio Storico Lombardo», CXX, 1994, pp. 166 (con la bibliografia citata) e 170; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 269; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., pp. 133 e 140-142.

[9] Cfr. A. DE MADDALENA, *Malcostume e disordine amministrativo nello Stato di Milano alla fine del Cinquecento*, in «Archivio Storico Lombardo», XC, 1963.

[10] Cfr. G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. III, pp. 245-246; M. PEYTAVIN, *Naples au miroir espagnol*, cit., p. 6; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., p. 170.

[11] Cfr. G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. VIII: «In quibus casibus procedendum est contra Magistratus, et officiales in Visitatione, seu Syndicatu», p. 266 («nullum dubium est, quod in omnibus, et quibuscunque casibus, in quibus magistratus ... deliquisse reperiantur, procedi poterit per Dominos Visitatores, tam ad instantiam fisci, quam etiam ad instantiam partis»). A questo passo si faceva esplicitamente riferimento in G. BERART,

gatori seguivano appositi questionari, ma l'imprevedibilità delle indagini suggeriva talvolta un *iter* più estemporaneo. Bilanci, mandati di pagamento, sentenze, contratti, privilegi venivano inoltre acquisiti presso *officiali*, tribunali, corporazioni, enti o privati[12]. Parecchi testimoni si mostravano reticenti, perché timorosi di ritorsioni, perché esposti alle più o meno esplicite intimidazioni di coloro circa i quali avrebbero dovuto testimoniare, perché essi stessi coinvolti nelle vicende indagate, o comunque interessati a non rivelarle[13]. Se molti erano disposti a riferire poco o nulla, forse altrettanti erano coloro che parlavano a sproposito o in malafede[14]. Non a caso, la trattatistica seicentesca esortava i visitatori ad evitare che l'ispezione degenerasse in un regolamento di conti, esprimendo un'esigenza di

Speculum visitationis secularis omnium magistratuum, cit., cap. III: «De visitatorum iurisdictione, et eorum officio», p. 27, ribadendo con forza il concetto che «in hoc ... visitationis juditio Visitatores ratione officij in exercitio suae iurisdictionis procedunt, et procedere possunt ex officio inquirendo, et de facto supplendo etiam si non petatur a parte». Si veda anche M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., p. 170.

[12] Cfr. T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., pp. 141-142; F. CHABOD, *Usi e abusi nell'amministrazione dello Stato di Milano a mezzo il Cinquecento*, in F. CHABOD (ed), *Carlo V e il suo impero*, Torino 1985, pp. 496-497; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 269 e 288; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 196; dello stesso autore, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 166, 169, 170; M. RIZZO, *Arti auroseriche e potere amministrativo a Milano nelle «visitas generales del Estado de Milan» tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento*, in G. BORRELLI (ed), *Le corporazioni nella realtà economica e sociale dell'Italia nei secoli dell'Età moderna*, Atti della Quarta giornata di studio sugli Antichi Stati Italiani (Verona, 4 dicembre 1990), in «Studi Storici Luigi Simeoni», XLI, 1991, p. 265; dello stesso autore, *Potere amministrativo e associazioni corporative a Milano nel Cinquecento. Le corporazioni auroseriche milanesi nella «visita general» di don Luis de Castilla (1584)*, in «Archivio Storico Lombardo», CXII, 1986, pp. 29-30.

[13] Cfr. F. CHABOD, *Usi e abusi*, cit., pp. 468-469, 472, 493-496; M. RIZZO, *Potere amministrativo e associazioni corporative*, cit., pp. 34-35, 38, 40-47; dello stesso autore, *Arti auroseriche e potere amministrativo*, cit., pp. 265-266; J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., pp. 16 e 22; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 169 e 173.

[14] Cfr. J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., pp. 13-14 e 19; F. CHABOD, *Usi e abusi*, cit., p. 471; M. RIZZO, *Arti auroseriche e potere amministrativo*, cit., pp. 246, 264, 268-269.

tutela dell'inquisito, alla quale avrebbero dovuto ispirarsi le autorità inquirenti[15].

Dal momento che la delazione era considerata uno strumento investigativo fondamentale, si sollecitavano i sudditi a denunciare i reati loro noti, allettandoli con la promessa di una com-

[15] Secondo il Mastrillo, il visitatore non doveva «recipere testes inimicos» degli inquisiti (G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. II, p. 239), né prestare attenzione «ad malignorum voces, et falsas quaerelas, quae contra ministros Regios proponuntur, non cultu Iustitie, sed ex odio, et inimicitia, ac interesse particulari officiales defatigando» (*ibidem*, p. 240), né «admittere libellos secreto, vel de nocte emissos per fenestras absque subscriptione, eum certiorem facientes de delictis aliquorum officialium» (*ibidem*, pp. 243-244). Sia pure in modo articolato e complesso, l'autore affermava per certi versi la presunzione d'innocenza («officialis, seu magistratus, alio non constito, habet praesumptionem pro se, quod bene, et legaliter officium suum administraverit ...; si quid male factum reperiatur, praesumitur id culpa partis, non autem officialis contigisse ...; cum de unoquoque particulari homine praesumit lex, quod sit bonus ... quanto magis id de Iudice affirmandum erit, qui dicitur legis minister, et executor ... et ob id probationes contra eum debent esse efficaciores, et validiores»), peraltro non priva di limitazioni, dal momento che «officialis circa negotia futura non praesumitur bonus, sed multa committere ... praesumitur officiales magis deferre potentibus, quam petentibus iustitiam, et potius rapacitas, et furtum contra eos, qui Principis rationes agunt, pluraque male scire, et committere, quam committant alij» (*ibidem*, cap. X: «De defensionibus Magistratuum in Visitatione, vel Syndicatu», pp. 280 e 285). In sostanza, «cauti esse debent domini Visitatores, qui sub Clipeo potentie magistratuum, vel ob timorem subornationis huiusmodi procedendi modum amplexerunt, ut in examinatione testium in causis predictis secrete deponentium vigilanter attendant ad eorum qualitatem, conditionem, aetatem, discretionem, famam, fortunam, et fidem ... ne a malevolis, inimicis, et praesertim suspectis testibus informationem capiant ... enumerat qui possint esse testes contra officiales, maxime si fuerint ab eo carcerati, et inquisiti ... cautela bona esset, ut officiales Visitandi antequam informatio secreta per Visitatorem incipiatur, listam, seu memoriale traderent ipsi Visitatori, cum nominibus testium inimicorum, et suspectorum, ut ab eis dicta non recipiat»; rivelatrice appariva del resto la stessa esperienza delle visite condotte in Sicilia, «ubi falsitates facilius abundant» (*ibidem*, cap. II, p. 241). In linea di principio, «potest Visitator ... uti suspectum recusari» (*ibidem*, cap. XII, «Appellatio à Sententijs latis contra Magistratus, quando competat», p. 301). Le indicazioni del Mastrillo vennero riprese dal Berart, il quale sottolineò inoltre come non si dovesse procedere contro magistrati e officiali «ex acclamatione populi: etenim acclamatio populi est vana, diciturque gladius acutus», né ammettere «querelas leves, impertinentes, frivolas, et scrupulosas», osservando infine che «sunt ... huiusmodi delatores perniciosissimi Reipublicae deterioresque, quam illi, qui substantias, et aliorum praedicta diripiunt» (*ibidem*, cap. III, pp. 28-29 e 31).

partecipazione ai proventi realizzati dall'erario grazie alle loro denunce. Altro incentivo alla delazione era l'anonimato. La visita avrebbe dovuto svolgersi nel massimo riserbo, per tutelare i testimoni e non pregiudicare le indagini con eventuali fughe di notizie. Non sempre questa riservatezza veniva effettivamente rispettata, anche perché gli inquisiti tramavano per ottenere informazioni, in modo da preparare adeguatamente la difesa ed eventualmente subornare i testimoni[16].

Proprio la segretezza procedurale dimostra la profonda affinità tra la visita e l'Inquisizione spagnola, avvalorata pure da altri elementi, quali la non indispensabilità della denuncia, la preparazione giuridico-canonistica della maggior parte dei visitatori, l'ampiezza dei loro poteri formali, la repentina messa in atto dell'ispezione, la fastosa solennità dell'insediamento, l'ostentazione di severità e potenza, la struttura agile e funzionale del tribunale della visita, l'inappellabilità delle sentenze, l'utilizzo nelle visite di personale dell'Inquisizione, i legami non solo procedurali ma anche operativi tra visite generali e Inquisizione spagnola in Sicilia: tutto ciò rivela influssi e intrecci certo non casuali[17].

Conclusa la fase istruttoria, solitamente dopo quattro o cinque anni densi di polemiche e contrasti[18], il visitatore formulava i

[16] Cfr. T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca,* cit., p. 88; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur,* cit., p. 269; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol,* cit., pp. 6 e 8. Il Mastrillo valutava la procedura segreta con un giudizio articolato, ricordando come essa si fosse affermata in Sicilia con le visite di Gregorio Bravo e Ochoa de Luyando, «notificando tantum Visitatis quaerelas ex eadem Visitatione contra eos resultantes absque testium dictis, et nominibus, quae practica (meo iudicio) rigorosissima est, quandoquidem testes ex hac spe facilius ad deponendum inducuntur, ... et defensiones diminuuntur, cum nesciant quid, et a quibus sit dictum, neque ad omnia respondere possint» (G. MASTRILLO, *De magistratibus,* cit., cap. II, p. 241).

[17] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur,* cit., pp. 285, 290-291, 307; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol,* cit., pp. 2 e 8-9; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»,* cit., pp. 171-172; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón,* cit., p. 142.

[18] Cfr. T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón,* cit., p. 144; e J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares,* cit., p. 24.

capi d'accusa e li notificava agli inquisiti, senza rivelare l'identità dei testi, concedendo un termine piuttosto breve per produrre le testimonianze e gli allegati a discarico. Si inviavano inoltre *annotationes* alle principali magistrature, che replicavano con altrettante *defensiones*. Terminata così l'ispezione *in loco*, tutto il materiale raccolto era inviato a Madrid. Al visitatore non era infatti consentito giudicare, sebbene durante la visita potesse proporre la sospensione di qualche magistrato, a carico del quale fossero emersi elementi di particolare gravità. Il giudizio competeva al re, coadiuvato dal Consiglio d'Italia. Di fatto, poi, il sovrano nominava un'apposita *junta*, composta da membri eminenti dei consigli regi e dal visitatore, il cui parere sarebbe stato decisivo in caso di parità nelle votazioni. Esaminati i *dossier*, la giunta proponeva al re assoluzioni e condanne, che il monarca decretava ufficialmente, con eventuali modifiche, incaricando quindi il governatore di applicarle localmente[19].

Protagonista principale sulla scena della visita era il *visitador general*, magistrato straordinario al quale «conceditur amplissima potestas ad visitandum officiales perpetuos, et omnes alios sibi bene visos eo modo, via, et forma publica, vel secreta, quae sibi melius expedire videtur ... concedendo pariter vices, et voces Regias, quae liberam, et absolutam potestatem ostendunt ... In tantum quod nullis iudiciorum sollemnitatibus astringitur ... Sed sola veritate inspecta procedit, et quasi manu regia, cum Regis vices habeat»[20]: un'ampiezza di poteri e una

[19] Cfr. M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., pp. 308-309; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 313-316; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol*, cit., p. 10; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 169-170 e 197-200. Si veda anche G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. I, p. 234; cap. II, p. 240; cap. XI: «De sententijs in causis Visitationis, vel Syndicatus», p. 298, cap. XII, pp. 301-302. Diversamente che altrove, in Catalogna era stata concessa ai visitatori «omnis iurisdictio cum mero, et mixto imperio ... et ... possunt condemnare officiales in poenam corporalem» (G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum*, cit., cap. III, pp. 16-17). A questo proposito cfr. pure T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., pp. 133, 136, 142-144.

[20] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. II, p. 239; cfr. pure *ibidem*, p. 241. Per quanto riguardava specificamente la Sicilia, Mastrillo citava un

libertà d'azione adeguate, almeno in teoria, all'impegnativo compito di ispezionare la struttura amministrativa e giudiziaria di una delle province asburgiche, allo scopo di «cognoscere de iniustitijs, et gravaminibus per Magistratus, et officiales in officio commissis, illasque iniustitias reparare, et iustitiam facere»[21].

Per quanto ampia e sorretta dalla delega regia, questa autorità era però tutt'altro che illimitata, non soltanto *de facto*, ma anche *de iure*. Né ciò deve stupire, dal momento che neppure al sovrano sarebbe stata lecita una condotta iniqua, che avrebbe legittimato l'opposizione dei sudditi. L'*arbitrium* concesso al visitatore generale doveva pertanto essere regolamentato, «ne iure ac aequitate repugnet»; infatti, «arbitrium etiam liberum non tollit ea, quae sunt iuris naturalis», e la facoltà di procedere «etiam de facto» andava intesa nel senso di poter agire «praeter legem, non autem contra legem»[22]. Al visitatore

documento di Carlo V, poi confermato da Filippo II, nel quale si attribuivano amplissimi poteri al visitatore, anche in deroga alla normativa locale preesistente (*ibidem*, p. 240); circa la vastissima gamma di *personae visitandae*, cfr. *ibidem*, p. 248. Anche in questo caso, il Berart si richiamava esplicitamente al Mastrillo (G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum*, cit., cap. III, p. 17). Per Milano, cfr. M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 168-170.

[21] G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum*, cit., cap. II, p. 6.

[22] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. II, p. 239. «Verbum, de facto, in iudice intelligi debet – continuava l'autore – non servata forma iudiciorum, licet iustitia deesse non debeat, et ob id conveniens erit, quod Visitator, et si arbitrium amplum in modo procedendi habeat, quatenus expediens esset secundum leges de sindicatu officialium loquentes procedat, licet de necessitate eisdem legibus non teneatur, eo quod ex huiusmodi liberi arbitrij concessione in modo procedendi, intelligitur solum remissa sollemnitas iuris civilis, non autem iuris naturalis, vel gentium». Circa i limiti posti alla condotta del sovrano in materia di giustizia, significative appaiono le oesservazioni contenute in G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, Roma 1997, libro I, pp. 35-36: «Il far grazia appartiene veramente al Prencipe, perché, essendo i giudici tenuti a proceder legittimamente, egli solo può moderare il rigore e temperare con l'equità l'asprezza delle leggi; ma non deve però usar grazia a chi si sia con pregiudizio della giustizia e della Repubblica. Non della giustizia, perché questa deve esser la regola e la norma d'ogni politico governo e 'l perdonare a colui il cui delitto non ha scusa d'ignoranza, non di giusto dolore, non è far grazia, ma commetter iniquità. Non della Republica, perché il principal fine per lo quale i popoli pagano i tributi e le gravezze al Prencipe si è acciocché egli li mantenga in pace e in quiete per mezzo della

si richiedeva un'indagine severa e meticolosa, non una «scrupulosa, et nimia inquisitio, quae dannabilis est ... maxime de negligentijs levibus». Il rigore e la minuziosità dovevano essere opportunamente temperati dalla clemenza e dal discernimento, per aspirare a un'autentica giustizia, o quanto meno per evitare eccessi persecutorî nei confronti degli inquisiti. «Iustum enim non est iudicem inquisitum subtilitatibus, vel voluntarijs quaerelis, et calumniantium iniquitatibus vexari, et torqueri»[23]. Al contrario, secondo il Mastrillo i visitatori «qui recte se gerere intendunt, de vita, moribus, virtutibus, et doctrina officialium visitandorum extraiudicialiter se informent a personis probis, et fide dignis, maxime advocatis, procuratoribus, actuarijs, et alijs huiusmodi generis hominibus, cum quibus ut plurimum negotia geruntur»[24].

2. *I 'visitadores generales', protagonisti di un gioco complesso*

Il Berart elencò alcuni requisiti necessari ai visitatori, che andavano prescelti tra gli «iurisutriusque Doctores eminentissimi,

giustizia. Or, la grazia fatta senza rispetto o d'equità o di publico bene perturba ogni cosa, e quindi nascono spesse volte le rovine degli Stati, perché Dio punisce ne' Prencipi i peccati da loro perdonati agli uomini micidiali e di male affare». Più in generale, circa il pensiero di Botero riguardo al complesso rapporto tra giustizia regia e consenso dei sudditi si vedano le pp. 22-37. Cfr. inoltre P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 232-234; e G.R. Quintero, *La administracion de la justicia española en el reinado de Felipe III vista a traves de la literatura de su epoca*, in «Boletín de la Academia Nacional de la Historia», LXXI, 1988, pp. 1048-1049.

[23] G. Mastrillo, *De magistratibus*, cit., cap. VIII, pp. 266-267. Anche il Berart auspicava un approccio equilibrato da parte del visitatore: «Nec enim severitatis aut clementiae gloria affectanda erit. Plane in levioribus causis proniores ad lenitatem iudices esse debent, in gravioribus paenis severitatem legum cum aliquo temperamento benignitatis subsequi. Hinc ortum fuit illud vulgare adagium, Ne quid nimis» (G. Berart, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum*, cit., cap. II, p. 6). Circa l'opportunità che il giudice operasse seriamente e si astenesse da favoritismi, ma nel contempo manifestasse umana compassione e giudicasse con un certo discernimento, cfr. M. de Cercantes, *Don Chisciotte della Mancia*, Milano 1974, parte II, cap. 42, pp. 945-946, cap. 51, p. 1025.

[24] G. Mastrillo, *De magistratibus*, cit., cap. II, p. 240.

undique probati, ac qualificati», badando a che ciascuno fosse «persona gravis, idest quadam authoritate, et reverentia plenus, ut nec minis nec precibus ab aequitate evellatur», dal momento che «visitatores non facile moveri debent». Essi inoltre dovevano essere «severi, rigurosi, et zelotes, quae tamen rigurositas sive severitas, sive zelus in excandescentiam non cadant ... Exerceri enim debent cum quodam temperamento», nonché «insontes, idest, non infamati, nec inquisiti seu condemnati de aliquo publico crimine seu turpitudine aliqua notati ... quia ... omni vitio carere debet, qui in alterum ius dicere paratus est». E ancora, «oportet Deum timere Visitatores, hoc est, iustitiae illius zelantes, et amatores esse timore quodam reverentiali praecepta eius custodientes, ac bonae conscientiae: hoc enim posito in principio omnia prospere succedent». Era altresì auspicabile che il prescelto fosse *vir bonus e fortis*, «ita ut nulla passione, aut affectu moveatur», e che «in Visitatoribus adeste veritatem», poiché «veritatem diligit Deus praesertim in ore iudicum, quia iustitia non ambulat sine veritate». Il buon visitatore era anche «pium, et clementem, quia «Nihil utilius Reipublicae, quam prudentes, et pios habere consiliarios». Infine, «caeteris paribus nobiliores eligantur ... quod interest Reipublicae gubernari per nobiles, et non per plebeos». La predilezione per la nobiltà trovava una giustificazione divina, essendo infatti risaputo che Gesù stesso «summopere diligisse, et existimasse nobilitatem cum a sanguine nobili suam sumpserit sacrosanctam humanitatem ... ac ideo nihil mirum si in electionibus Magistratuum omnibus praeferendi sint. Quia ... Meliores [sunt] naturas ex nobili genere, quam ignobili: stimulat enim nobiles verecundia plusquam ignobiles, ac demum sunt quoque magnanimi, et viri constantes». Di per sé, tuttavia, la nobiltà non bastava. Concludeva infatti il Berart che «in recto, et iusto visitatore potissimum concurrere debent sex requisita: scilicet Peritia, Bonitas, Constantia, Eloquentia, Diligentia, et Prudentia»[25]. Occorreva in sostanza una complessa miscela di qualità tecnico-professionali, umane, morali, sociali.

Indicazioni interessanti circa il profilo dei visitatori emergono dai loro *curricula*. Autentico professionista delle visite, Pedro Pacheco iniziò nel 1528, mentre era decano a Compostela,

[25] *Ibidem*, pp. 6-12.

come visitatore dello *studium* di Salamanca. In precedenza aveva seguito Adriano d'Utrecht a Roma, divenendone camerlengo. Nominato vescovo di Mondoñedo nel 1532 (anno in cui visitò pure le cancellerie regie di Granada e Valladolid), egli si sarebbe quindi esercitato nelle visite pastorali. Successivamente fu preposto alle diocesi di Ciudad-Rodrigo, Pamplona, Jaen e Sigüenza; nel 1545 fu fatto cardinale, e partecipò attivamente al Concilio di Trento sino al 1549. Frattanto proseguiva la sua carriera come dignitario del re; tra il 1536 e il 1538 svolse la prima visita generale a Napoli, un'esperienza che ne avrebbe poi agevolato la nomina a viceré dal 1553 al 1555[26].

Non meno affascinante risulta la figura del successivo visitatore generale del Regno di Napoli, Gaspar de Quiroga. Canonico a Toledo e vicario generale ad Alcalá de Henares, dal 1555 uditore di Rota a Roma (il che gli garantì familiarità con la lingua e la realtà italiane), operò a Napoli dal 1559 al 1564. Successivamente entrò nel Consiglio di Castiglia e in quello dell'Inquisizione, fu incaricato di una visita al Consiglio della Crociata, venne nominato governatore vicario del presidente del Consiglio d'Italia nel 1567-68 e dal 1586 al 1594, vescovo di Cuenca nel 1571, Inquisitore generale nel 1573, membro del Consiglio di Stato nel 1574 e quindi cancelliere di Castiglia, arcivescovo di Toledo nel 1577, cardinale nel 1578, presidente della giunta della visita napoletana di Lope de Guzmán dal 1584 al 1588[27]. Mentre il Quiroga visitava il Mezzogiorno continentale, in Sicilia operava Antonio Agustín, aragonese, figlio di un vice cancelliere del Consiglio di Aragona, uditore di Rota dal 1544, vescovo di Alife. Successivamente egli avreb-

[26] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 286-287; per altri casi di significativa professionalità nelle visite cfr. *ibidem*, p. 307.

[27] *Ibidem*, pp. 300-301, 303, 314; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 200; F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi dal Mediterraneo*, cit., p. 1048. Secondo Peytavin, il Quiroga sarebbe stato vicario generale a Toledo, non ad Alcalà de Henares. Egli non fu l'unico esponente dell'Inquisizione incaricato di una visita, generale o particolare che fosse. Si vedano gli esempi di Soto de Salazar e Juan Moriz de Salazar (M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 307), nonché il caso di Pedro de la Gasca – anch'egli, come i precedenti, membro del Consiglio dell'Inquisizione – che per di più si avvalse di funzionari del locale Sant'Uffizio durante la visita generale che condusse nel Regno di Valencia tra il 1542 e il 1545 (T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 75-77, 94, 97).

be retto la diocesi di Lerida, visitando anche la locale università, e la sua carriera ecclesiastica sarebbe culminata nell'arcidiocesi di Tarragona, non senza aver partecipato al concilio di Trento dal 1561 al 1564; fu pure nunzio a Bruxelles e a Vienna[28].

Visitatore generale a Milano tra il 1581 e il 1588, protetto del potentissimo cardinal Granvelle, il *licenciado* (in possesso, cioè, del grado accademico inferiore al dottorato) Luis de Castilla era arcidiacono e canonico di Cuenca[29]. Nel 1583 iniziò la visita generale in Sicilia di Gregorio Bravo, uditore di Rota[30]. Dal 1606 al 1609 visitò l'isola il *licenciado* Ochoa de Luyando, ecclesiastico e uditore della cancelleria di Granada, mentre a Napoli giunse Juan Beltrán de Guevara, canonico di Avila e uditore della cancelleria di Valladolid, poi vescovo di Patti, membro del consiglio di Castiglia; durante la visita, che si protrasse dal 1606 al 1612, egli venne nominato arcivescovo di Salerno; successivamente tenne la diocesi di Badajoz e dal 1615 l'arcidiocesi di Santiago; mentre vigeva la giunta della sua visita, fu anche nominato governatore del Consiglio d'Italia[31]. Significativo è anche il caso del visitatore milanese, Felipe de Haro. Membro illegittimo di un eminente casato castigliano, *licenciado*, arcidiacono di Ecija, canonico di Malaga (diocesi della quale lo zio paterno era stato vescovo), canonico, giudice diocesano e vicario generale di Siviglia, inquisitore a Valencia, egli fu a Milano dal 1606 al 1612. L'esperienza milanese gli valse nel 1614 la nomina a reggente spagnolo per Milano nel Consiglio d'Italia. Probabilmente divenne poi commissario generale per la *cruzada*[32].

28 Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 299.

29 *Ibidem*, p. 308; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 200; G. DE ANDRES, *El arcediano de Cuenca D. Luis de Castilla († 1618) protector del Greco y su biblioteca manuscrita*, in «Hispania Sacra», XXXV, 1983.

30 Cfr. M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 200; e M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 308.

31 Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 310 e 313.

32 Cfr. M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., pp. 196-199; e M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 310 (dove la sede dell'arcidiaconato è incerta tra Ecija e Jerez).

Da questi cenni biografici emergono elementi d'indubbio rilievo.

a. Durante l'età aurea delle visite generali, chi veniva prescelto quale visitatore soleva vantare una solida preparazione giuridica e una vasta esperienza amministrativo-giudiziaria, oltre a una certa consuetudine agli spostamenti e ai mutamenti d'incarico[33]. La compenetrazione tra carriera laica ed ecclesiastica, tra servizio della Chiesa e servizio della Monarchia caratterizzava l'esperienza di questi personaggi, alcuni dei quali assai influenti[34]. Questa compenetrazione appare del resto naturale, se si considera il ruolo del clero nella società e nella corte spagnole, nonché la frequente presenza tra gli ecclesiastici di personaggi adusi a servire tanto l'autorità laica, quanto la religiosa; se si pensa alle analogie tra la visita e l'Inquisizione; se si rammenta che i proventi dello *status* clericale consentivano ai visitatori di gravare meno sulle finanze regie, rendendoli inoltre «mas libres»[35]. Proprio questo importante risvolto economico dimostra tuttavia che l'utilizzo di personale ecclesiastico da parte dell'autorità laica poneva problemi rilevanti. L'invio in Italia di ecclesiastici residenti presso diocesi castigliane implicava il rischio di sanzioni, in base alla severa normativa tridentina in materia di residenza. I monarchi asburgici dovevano pertanto intervenire presso la Santa Sede e i capitoli delle chiese iberiche, affinché i visitatori potessero continuare a godere delle prebende derivanti dai benefici ecclesiastici di cui erano titolari in Spagna, benché non più residenti. Non erano trattative semplici, sia perché spesso si sovrapponevano ad altre questioni già pendenti tra Madrid e Roma, sia perché in simili frangenti Roma ostentava estrema riluttanza a innovare alcunché, soddisfacendo le richieste di deroga: l'eventuale concessione sarebbe così parsa inequivoca-

[33] Cfr. M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., p. 201; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., pp. 306-307; T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca,* cit., pp. 75-78 e 94-95.

[34] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 287, 294 e 299.

[35] Cfr. A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona 1985, p. 19; e M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 308. Circa l'eventuale corruzione di sindacatori e visitatori si veda G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, cit., p. 34.

bilmente *una tantum*, senza creare pericolosi precedenti e venendo anzi a costituire una sorta di credito esigibile in futuro. Un atteggiamento analogo si assumeva sovente riguardo alle deroghe in materia di esenzione fiscale del clero o di diritto d'asilo, affinché «apparisca in ogni tempo, che si conceda per mera gratia»[36].

b. La quasi totalità dei visitatori era castigliana o comunque iberica; nei due secoli della dominazione spagnola, soltanto in un paio di occasioni un italiano fu inviato come visitatore generale nella penisola[37]. Soprattutto inizialmente, in attesa di verificare l'affidabilità delle classi dirigenti indigene, parve opportuno incaricare personaggi di più sperimentata origine, tra i quali sarebbe stato più agevole trovare anche le competenze adeguate. Non va poi dimenticata l'influenza di cui godevano a corte alcune vere e proprie dinastie di *letrados* castigliani. Un visitatore forestiero sarebbe inoltre risultato relativamente meno sensibile alle pressioni esercitate localmente nei suoi confronti[38].

c. I *curricula* dei visitatori mostrano che la visita generale era sovente considerata come un probante saggio di fedeltà e competenza. L'ispezione poteva infatti rappresentare non tanto il momento culminante di una già prestigiosa carriera al servizio del re, quanto un trampolino verso cariche e onori ancora superiori. Talvolta l'esperienza accumulata con le visite influenzava direttamente l'indirizzo di una carriera, talaltra costituiva comunque, in termini più generali, un rilevante titolo di merito[39].

[36] Cfr. M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit., pp. 201-203 e 221. Si veda pure T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., p. 94.

[37] Si tratta, rispettivamente, di Marcello Pignone, marchese d'Oriolo, inviato in Sicilia tra il 1562 e il 1564 (per un'ispezione peraltro piuttosto peculiare), e di Danese Casati, inviato a Napoli tra il 1679 e il 1684 (M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 269, 299-300, 331-332).

[38] Cfr. M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione* cit., p. 307; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 285 e 288; T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., p. 94; R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., p. 195.

[39] Cfr. T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 94-97.

d. Alcuni tra i personaggi citati appartenevano a famiglie eminenti, o discendevano da *officiali* di un certo rango. Altri ancora facevano parte degli *entourage* clientelari di grandi personaggi di corte[40]. Talora la fitta corrispondenza tra il visitatore e qualcuna di queste figure suggerisce un legame ben più che occasionale o meramente istituzionale[41].

3. *Per un'interpretazione complessiva delle visite generali in Lombardia*

Quale fu il significato delle *visitas generales* condotte nei dominî italiani, e particolarmente in quello lombardo? Quale la loro efficacia? Per rispondere, abbozzando un'interpretazione complessiva del fenomeno, occorre anzitutto comprenderne le premesse ideologiche, accennando almeno alla rappresentazione e all'autopercezione dell'autorità monarchica. Sotto questo profilo, emerge l'immagine del sovrano giustiziere, già fortemente radicata nella tradizione tardomedievale iberica e ben viva ancora agli esordi dell'età moderna. Apparentemente elementare nella sua immediata percepibilità da parte dei sudditi, in realtà essa esprimeva un più sofisticato corredo concettuale. Il principe incarnava la giustizia, rappresentandone l'immagine proiettata verso i sudditi. Il *rex iustus* si presentava come pacificatore e garante dell'organismo sociale nel suo complesso – assicurando a ciascuno il regolare e ordinato godimento delle prerogative giuridico-politiche ed economico-patrimoniali inerenti la sua condizione, ma sapendo anche eventualmente superare e compensare, con spirito di vera equità, le originarie differenze di *status*, rimodellando almeno in parte la società attraverso la giustizia distributiva – nell'ambito di un armonico dispiegarsi delle attività economiche e dei rapporti sociali, che prevenisse l'instaurarsi della discordia politica[42].

[40] Oltre ai casi ricordati, vale la pena di menzionare il rapporto che intercorse per lungo tempo tra Pedro de la Gasca, già citato visitatore generale a Valencia tra il 1542 e il 1545, e Francisco de los Cobos (T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 82, 93, 95-96).

[41] Si veda ad esempio il caso di Pedro Pacheco e del segretario Francisco de los Cobos (M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 288).

[42] Cfr. D. BIGALLI, *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano 1985, pp. 77-81, 96, 101-

Ai suoi vari livelli, il potere risiedeva innanzitutto nell'esercizio della giustizia. Il buon governo, al quale doveva aspirare il re, per certi versi si identificava con il corretto esercizio della giustizia, di cui il monarca era supremo sovrintendente e controllore[43]. Egli doveva pertanto incaricarne persone di adeguata

102, 110-112, 116-124, 130, 139, 274-279; e T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 145. Sulla giustizia distributiva, in particolare, cfr. B. CARCELES DE GEA, *La «justicia distributiva» en el siglo XVII. Aproximación politico-constitucional*, in «Chronica Nova», 14, 1984-1985; G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, cit., pp. 25-27. Accenni alla giustizia distributiva si trovano in M. DE CERVANTES, *Don Chisciotte*, cit., parte II, cap. 18, p. 738, cap. 60, p. 1108. Riguardo alla funzione del sovrano quale garante dell'ordine sociale ed economico, Botero scrive: «Spetta appressa al Prencipe il procurare che le cose passino giustamente tra essi dussiti, il che consiste in mantenere il paese e le città libere dalla violenza e dalla fraude. La violenza è de' fuorausciti, ladroni, assassini e d'uomini micidiali, che si debbono e con gagliarde provisioni e con terrore tener a freno, perché poco giova che gli eserciti e le armi nemiche siano lontane, se non manca chi faccia forse peggio in casa. La fraude, sebbene non fa tanto romore, non è però di minor danno: altera le misure, riduce i traffichi a monopoli, sopprime le vettovaglie, e fa simili altre cose che a guisa di mine sottoterranee distruggono la concordia e la pace; alle quali se il Prencipe porrà rimedio s'acquisterà incredibilmente l'affezione e l'amore del popolo, del quale fu chiamato Padre Ludovico XII Re di Francia, per la cura che si prendeva e per la sollecitudine ch'egli mostrava d'aiutarlo e di difenderlo dall'oppressioni de' grandi. Ma non è cosa ala quale debba maggiormente attendere che l'usura, conciosiaché questa non è altro che un ladroneccio, anzi, cosa assai peggiore ... L'usure sono l'esterminio del fisco e la rovina dell'entrate pubbliche, perché le gabelle e i dazi allora fruttano assain, quando corre la mercatanzia reale, ch'entrando e uscendo dagli Stati tuoi e per essi caminando paga tributo a' porti del mare, a' passi de' fiumi, alle porte delle città e ad altri luoghi opportuni. Or, la mercatanzia non può aver il suo corso se il denaro non vi s'impiega» (pp. 27-29).

[43] Cfr. M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 165-167 e 200; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione* cit., pp. 327-328; M. PEYTAVIN, *Naples au miroir espagnol*, cit., p. 3. Questi lavori evidenziano tra l'altro l'iterazione (almeno su scala 'italiana') di termini e formule che, ritornando con frequenza nelle commissioni, nelle istruzioni e nei bandi delle visite generali, esprimevano costantemente l'ideologia in questione. Per un caso analogo, si veda anche T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 141. Circa l'importanza della buona amministrazione della giustizia per il mantenimento della stabilità politico-sociale, si veda quanto scrisse nel 1592 Giacomo Riccardi, presidente del senato di Milano (Biblioteca Nacional de Madrid, ms 1008, *Discorso sopra il Governo dello Stato di Milano del Presidente Ricardo*, f. 266). Cfr. anche J.H. ELLIOTT, *Lengua e imperio en la España de*

capacità culturale e professionale, oltre che di provata fedeltà e di specchiata moralità: soltanto così la giustizia regia avrebbe potuto soddisfare le legittime aspettative dei sudditi, consolidando la legittimità del monarca[44]. Qualora ciò non si fosse verificato, o si fosse comunque rivelato insufficiente (cosa non infrequente)[45], il re – in quanto tutore dei sudditi di fronte ai soprusi e alle iniquità – avrebbe dovuto porre rimedio, restaurando la buona amministrazione della giustizia, come appunto si proponevano le *visitas*. La *potestas puniendi officiales*, della quale era titolare il sovrano, poteva essere trasmessa alle persone incaricate di verificare la condotta di magistrati e *officiali*[46]. Era infatti giusto e profittevole che costoro rendessero conto del loro operato, «nec id tantum coram Deo, qui cordium totius humani generis scrutator est, et cuncta videt – scriveva il Mastrillo – Verum etiam et in hoc saeculo de gestis, et administratis coram superiore ... hic enim est totius iustitiae nervus ... et Reipublicae pro pacifico Regni statu, illiusque conservatione admodum necessarius, ac utilissimus». Chi, come i magistrati, occupava una posizione eminente, dovendo giudicare e punire le colpe altrui, non poteva macchiarsi a sua volta di reati, la cui

Felipe IV, Salamanca 1994, p. 39, dove si ricorda che nella Spagna seicentesca Filippo II era visto come simbolo di imparzialità e giustizia. Più in generale, sul tema del re giustiziere si vedano R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., pp. 193 e 197; P. FERNANDEZ ALBALADEJO, *Los Austrias mayores*, in *Historia de España*, diretta da A. DOMINGUEZ ORTIZ, V, Madrid 1988, pp. 68-76; G.R. QUINTERO, *La administracion de la justicia española en el reinado de Felipe III*, cit., pp. 1047-1049, 1059, 1064, 1065; A.M. HESPANHA, *De la «iustitia» a la disciplina*, in *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid 1990, p. 182; D. BIGALLI, *Immagini del principe*, cit., pp. 85-93, 103-105, 141; A. SOMAN, *Le traître sur la sellette: réflexions sur le procès du due de Biron (1602)*, in Y.-M. BERCÉ - E. FASANO GUARINI, *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Rome 1996, p. 233.

44 Cfr. ad esempio H.G. KOENIGSBERGER, *The Statecraft of Philip II*, in H.G. KOENIGSBERGER (ed), *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, London - Ronceverte 1986, p. 80. Si veda inoltre G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, cit., pp. 29-23.

45 Cfr. ad esempio G.R. QUINTERO, *La administracion de la justicia española en el reinado de Felipe III*, cit., p. 1050, circa l'immagine letteraria dell'*officiale* disonesto.

46 Cfr. G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. I, p. 234. Si veda anche T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 140.

dannosità sociale sarebbe risultata ben maggiore, dal momento che «plebeiorum peccata non in populi, sed ipsorum damnum cadunt; Magistratuum vero delicta ad universos pertinent». A corroborare le sue argomentazioni circa l'opportunità e la legittimità di una verifica rigorosa dell'operato dei magistrati, il Mastrillo ne collocava le più remote origini nell'antichità classica e nella tradizione biblica: una linea che sarebbe poi stata ripresa dal Berart[47].

Era considerato sommo interesse della *Respublica* che i delitti venissero adeguatamente puniti, «pro pace, et eius optimo regimine»[48]. Questa finalità repressiva costituiva nondimeno soltanto un aspetto dell'azione sovrana in materia di verifica amministrativa e giudiziaria. Per preservare la comunità politica e sociale urgeva certo che i *mali viri* fossero castigati severamente, ma altrettanto importava che i *boni* fossero opportunamente gratificati – a maggior ragione, trattandosi di *officiali* e ma-

[47] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. I, pp. 232-233 e 234. Egli sosteneva inoltre che «de antiquo, et veteri more in iudices etiam magistratus apud Romanos generaliter inquirebatur, et ad Principem bene, ac male illorum gesta referebantur», ricordando inoltre che «*Solon*, (ut refert) *Demostenes oratio 2. contra Aristogitonem in suis legibus* preceperat, in puniendis plebeis tarditatem esse adhibendam, in iudicum autem punitione severitatem, quia illorum punitio dilationem admittit; non autem istorum ... nec id novum est, cum etiam de iure divino idem constitutum fuerit, ut quilibet suae villicationis rationem reddat»; l'autore citava quindi il *Libro dei Re*, «ubi Samuel iudex, et Profeta, cum reliquisset regimen Regni Israel, huiusmodi Sindicatus iudicio se submisit ... et ante omnes confirmavit Dominus Noster Iesus Christus, dum existens in medio Hebraeorum dixit, *Quis ex vobis arguet me de peccato*». Di conseguenza, «nec mirum si Princeps ipse, et Rex in suo Regno tenetur saltim reddere retionem pro subditorum iustitia ... quanto enim quis maior est aliis, plus potest offendere ... et delinquendo maior erit eius poena ... nec immerito qui vult alios iudicando corripere, sua debet prius malefacta emendare». Secondo il Mastrillo, «iniquum videtur eos, qui aliena crimina puniunt, ipsos criminibus obnoxios esse, quin etiam, quod exemplo huiusmodi plurimum nocent, quemadmodum delicta, quae inter navigandum committuntur, si quis enim nautatum deliquerit, parvum est damnum, sin autem gubernator aberraberit, criminis calamitate vectores omnes involvit». Cfr. anche G. BERART, *Speculum visitationis secularis omnium magistratuum*, cit., cap. I, pp. 4-5; G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, cit., pp. 32-35. Si veda inoltre P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 242.

[48] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. IX: «Fiscus quando parte cedente possit subintrare in causa Syndicatus», p. 277. Cfr. anche R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., p. 192.

gistrati. Berart si espresse al riguardo con una bella metafora meccanica: «praemium, et poena duo sunt pondera optime librata, quae reipublicae horologium miro artificio compositum, et ordinatum tenent»[49].

Sebbene simili propositi si realizzassero soltanto parzialmente, sarebbe nondimeno superficiale considerarli espressioni di vuota retorica[50]. Gli Asburgo sentivano effettivamente di dover operare come custodi della giustizia e protettori dei sudditi, salvaguardandoli da chiunque intendesse vessarli, conculcandone le prerogative. Inviando al governatore di Milano il dispaccio delle sentenze relative alla visita del Castilla, Filippo II scrisse che il fine principale delle ispezioni era la punizione di coloro che avevano mancato al dovere di servire fedelmente il sovrano; una punizione esemplare, che fungesse da deterrente contro eventuali future manchevolezze, «para que la justicia tenga su lugar, y el temor de la pena reprima a los malos el proceder siniestro que huvieren tenido y por esta via sean mis subditos governados sin recevir bexacion de los ministros». I risultati non sempre confortanti in tal senso non cancellano la consistenza ideologica di una simile concezione del potere regio, che trovava espressione non soltanto nella prosa cancelleresca dei documenti ufficiali, bensì anche nella letteratura castigliana[51].

Agli occhi della popolazione e dell'élite locale, a prescindere dai risultati dell'ispezione, il soggiorno del visitatore di per se stesso concretava l'autorità sovrana, calandola tangibilmente nella realtà lombarda secondo schemi simbolici e operativi non

[49] G. Mastrillo, *De magistratibus*, cit., cap. I, p. 5 (cfr. anche p. 4); si veda anche *ibidem*, p. 234; cap. II, p. 240; cap. VIII, p. 267. Cfr. inoltre H.G. Koenigsberger, *The Statecraft of Philip II*, cit., p. 80; M.C. Giannini, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., p. 166; T. Canet Aparisi, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 141.

[50] Cfr. P. Burke, *La fabbrica del Re Sole. Una politica dei media nell'età dell'assolutismo: l'industria della gloria e l'immagine pubblica di Luigi XIV*, Milano 1993, p. 209.

[51] Cfr. M. Rizzo, *Finanza pubblica, impero e amministrazione* cit., pp. 327-328; M.C. Giannini, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 166-167; G.R. Quintero, *La administracion de la justicia española en el reinado de Felipe III*, cit.

consueti (com'erano invece, ad esempio, quelli incentrati sul governatore) e di maggiore impatto emotivo. La relativa eccezionalità dell'evento recava in sé una capacità di comunicazione fuori dell'ordinario; il messaggio era che l'assenza del sovrano dal dominio non implicava in alcun modo disinteresse nei suoi confronti, ché anzi da Madrid si continuava a vigilare, utilizzando diversi strumenti e canali d'informazione.

Questo genere di relazione tra il sovrano e i sudditi presentava una duplice valenza. Da un lato esso si ricollegava alla citata funzione tutoria: attraverso la visita, si lanciava un annuncio rassicurante, riproponendo il monarca quale concreto interlocutore (nella persona del suo rappresentante straordinario, presente anche fisicamente e con conseguenze palpabili, almeno in una parte dello Stato di Milano) per chi si ritenesse vittima di soprusi o avvertisse comunque la necessità di rivolgersi all'autorità regia, secondo modalità diverse dal solito. Per lo meno nelle intenzioni, insomma, l'usbergo del re contro gli ingiusti e i sopraffattori si rendeva più palese e confortante. Vi era poi un intento deterrente, fondato sulla visibilità, sulla vastità e sulla meticolosità della fase istruttoria, prima e più ancora che sulle condanne. La visita doveva costituire un severo monito a chiunque, avendo a che fare con l'apparato amministrativo-giudiziario, ritenesse di poterne disporre impunemente. L'ispezione trasmetteva altresì un avvertimento politico più generale, rivolto a tutti i ceti sociali e a tutte le componenti territoriali del dominio, espletando così una sorta di profilassi atta a disincentivare eventuali progetti destabilizzanti e a preservare la quiete politica: sebbene lontana, oberata di impegni politico-strategici, travagliata da molteplici difficoltà logistiche e finanziarie, l'autorità monarchica era nondimeno in grado di farsi sentire concretamente attraverso l'impero.

L'esigenza di comunicazione e di visibilità del potere regio si avvertiva ancor più profondamente nel caso spagnolo, a causa delle dimensioni dell'impero, della sua dispersione territoriale, della sua composita struttura politico-istituzionale, della sua peculiare situazione geopolitica. Proprio tali caratteristiche esaltavano l'importanza della finalità informativa delle visite generali. La risorsa 'informazione' era tra le più ambite a Madrid e nei vari centri decisionali asburgici, e le visite rappresentava-

no per la politica imperiale un'insostituibile fonte di informazioni sulle condizioni dei dominî. La situazione economico-finanziaria, quella militare, gli equilibri socio-politici, i rapporti con il potere ecclesiastico: su tutto ciò i visitatori raccoglievano gran copia di dati, sovente preziosissimi per impostare le scelte politico-strategiche[52]. Su scala decisamente più ridotta, e in un contesto ovviamente diverso, si è richiamata l'attenzione anche sulla funzione informativa che svolgevano i processi nel rapporto tra Genova e il suo territorio[53].

Conoscere per poter scegliere e governare, insomma. Conoscere per poter correggere le pecche del sistema, a cominciare dal patrimonio regio, la cui tutela risultava essenziale per finanziare la dispendiosissima politica di potenza degli Asburgo[54]. Nelle visite generali lombarde – oltre che in ispezioni contabili indipendenti, ma connesse con queste ultime – grande attenzione era dedicata all'amministrazione finanziaria, non solamente per far luce su singoli episodi di malversazione, ma soprattutto per individuarne le disfunzioni e proporre adeguati correttivi. Mentre ancora si trovava a Milano, il Castilla inviò a corte varie *advertencias* in materia fiscale e monetaria; proposte di riforma finanziaria vennero anche da altri visitatori. Né questa finalità riformatrice si limitava al settore finanziario, interessando altre branche dell'apparato amministrativo-giudiziario, sino al senato, massima magistratura indigena. Alcuni documenti regi facevano esplicito riferimento alla volontà di proce-

[52] Cfr. M. PEYTAVIN, *Naples au miroir espagnol*, cit., pp. 13 e 16-17; della stessa autrice, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 270, 298, 301; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 175-176; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 143.

[53] Cfr. O. RAGGIO, *Faide e parentele. Lo Stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino 1990, p. XVIII.

[54] Cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 284-285; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol*, cit., p. 12; T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., p. 86; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., pp. 332-333; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., p. 200; F. CHABOD, *Usi e abusi*, cit.

dere a simili *reformaciones* e di produrre nuovi regolamenti, in grado di ovviare alle inadeguatezze rilevate anche, se non esclusivamente, attraverso le visite[55]. Le circostanze che si venivano a determinare durante l'ispezione, insieme con la competenza, l'intelligenza e l'intraprendenza del visitatore, potevano inoltre stimolarne l'apporto creativo anche riguardo a questioni non immediatamente riconducibili ai compiti a lui esplicitamente assegnati[56].

Se tali furono le complesse motivazioni che fecero da propellente allo sviluppo delle visite generali, non ci si può certo limitare a un giudizio liquidatorio, basato sulla pur incontestabile sproporzione tra l'impegno profuso nelle indagini e le sanzioni – per lo più scarse e tardive – decise a Madrid, la cui applicazione *in loco* era sovente lenta e incompleta. La modesta incisività delle visite è tra l'altro implicita nel continuo riproporsi, visita dopo visita, di una ricca casistica di abusi[57]. Anche dal punto di vista strettamente repressivo, comunque, la valutazione non può essere radicalmente negativa. È opportuno non soffermarsi esclusivamente sulle sentenze, dal momento che la lunga e severa fase istruttoria poteva causare più d'un patema agli inquisiti, disturbandone le trame usuali, facendo breccia nel muro di omertà che proteggeva le pratiche illecite, incrinando alleanze e logorando gruppi d'interesse, promuovendo sequestri di beni e documenti, nonché sospensioni dalle cariche e incarcerazioni: vissuta dalla parte degli

[55] Cfr. J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., p. 7; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., p. 270; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol*, cit., pp. 11-13 e 15; T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., p. 84; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., p. 334.

[56] Cfr. T. HAMPE MARTINEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 75-76, 78-84, 86, 93; T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., p. 144; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., p. 334.

[57] Circa i limiti intrinseci allo strumento investigativo della visita, cfr. R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., p. 195. Sulla scarsa efficacia repressiva delle visite nello Stato di Milano, si vedano F. CHABOD, *Usi e abusi*, cit., pp. 514-516 e 520; e RILEY, *The State of Milan in the reign of Philip II of Spain*, Ph. D. thesis, Oxford University, 1977, p. 160.

indagati, insomma, l'ispezione non risultava affatto indolore, anche se l'esito sovente non era poi così drammatico come si sarebbe potuto paventare inizialmente[58].

Va inoltre considerato che la sfasatura tra istruttoria e giudizio costituiva in realtà, più che un sintomo d'impotenza, uno spazio per l'opportunità politica. Certo, sarebbe eccessivo dare una lettura tutta in positivo di tale sfasatura, interpretandola esclusivamente come una sapiente pianificazione per governare le società di antico regime. Sovente, in effetti, difficoltà oggettive e incapacità soggettive compromisero iniziative schiettamente risolute a emendare la gestione giudiziario-amministrativa. In questo senso, le visite generali potevano davvero apparire deludenti, se non fallimentari. Ciò non toglie, tuttavia, che i loro scarsi esiti punitivi fossero almeno in larga misura imputabili a lucide scelte politiche. L'entità e le modalità delle punizioni costituiscono una questione cruciale, per valutare non solo e non tanto il successo delle ispezioni, quanto gli equilibri politici sui quali si reggeva l'impero – e, più in generale, i rapporti di potere durante l'antico regime.

Studiando gli incartamenti della visita, in vista delle sentenze, Madrid ricercava un difficile equilibrio che, senza vanificare totalmente lo sforzo istruttorio del visitatore (il che avrebbe indebolito il prestigio del monarca), non danneggiasse però le relazioni con il patriziato, che deteneva le principali cariche giudiziario-amministrative ed esercitava un ruolo capitale in seno alla società lombarda, rappresentando un interlocutore politico obbligato per le autorità asburgiche. Di fatto, occorreva un compromesso tra pene eccessivamente blande (e, in quanto tali, indecorose per il buon nome delle istituzioni) e punizioni adeguate sotto il profilo giuridico, ma politicamente controproducenti. Questa dimensione politica delle visite non deve affatto stupire, sarebbe anzi sorprendente se le autorità asburgiche avessero assunto oltremodo sistematicamente un atteggiamento di draconiana severità.

[58] Cfr. R.L. Kagan, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., p. 195; M. Peytavin, *Naples au miroir espagnol*, cit., p. 11; M. Rizzo, *Finanza pubblica impero e amministrazione*, cit., pp. 331-333 e 335-336; dello stesso autore, *Arti auroseriche e potere amministrativo*, cit., p. 274.

Alcuni aspetti delle *visitas generales* riecheggiano la complessa dialettica tra castigo e clemenza, caratteristica ad esempio del sistema penale portoghese d'*ancien régime*, che consente di rivedere almeno in parte alcuni luoghi comuni storiografici, quali l'immagine di un diritto penale spietato, o la condanna dell'incongruenza tra le asperrime pene previste dalla legge e la loro assai più blanda applicazione. Quest'indulgenza era peraltro propugnata già a livello teorico da una certa letteratura giuridico-politica, la quale tratteggiava l'immagine benevola di un re padre e pastore, il cui potere si legittimava non tanto in termini di forza, quanto di amore e misericordia, suggerendo altresì di temperare il *rigor iuris* con il giudizio equitativo insito nell'*arbitrium iudicis*, nonché di privilegiare una duttile casistica rispetto a soluzioni rigidamente ancorate alla norma generale. Secondo Antonio M. Hespanha, l'utilizzo sistematico del binomio minaccia/perdono risultava perfettamente funzionale al sistema di potere e di controllo sociale dell'epoca, nel quale le autorità centrali disponevano di limitati strumenti di controllo, di disciplinamento e di applicazione periferica delle proprie decisioni. Queste essendo in concreto le condizioni di esercizio dell'autorità, ci si sforzava di governare per quanto possibile attraverso il consenso e il compromesso, accettando pragmaticamente la molteplicità dei poteri, e con questi cercando di convivere vantaggiosamente. Proprio in tale contesto va compresa l'apparente inefficacia delle norme penali[59].

Applicare meccanicamente questo schema interpretativo alle visite generali sarebbe senza dubbio inopportuno; nondimeno, emergono elementi non troppo dissimili rispetto al citato binomio minaccia/perdono. Da un lato, la decisione stessa di intraprendere la visita generale, la sua solennità procedurale, l'esplicita censura della corruzione in numerosi documenti ufficiali connessi con l'ispezione, alcuni severi provvedimenti assunti localmente dal visitatore, qualche dura condanna comminata

[59] Cfr. A.M. HESPANHA, *De la «iustitia» a la disciplina*, cit. Si vedano inoltre B. CLAVERO, *Delito y pecado. Nocion y escala de transgresiones*, in *Sexo barroco*, cit., pp. 78-79; D. BIGALLI, *Immagini del principe*, cit., pp. 74-90, 103, 122, 139; O. RAGGIO, *Faide e parentele*, cit., pp. XVII-XVIII; M. RIZZO, *Arti auroseriche e potere amministrativo*, cit., p. 266; P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 252.

dal potere madrileno esprimevano la genuina vocazione del monarca a espletare la funzione di giustiziere, creando però nel contempo le condizioni per l'eventuale, successivo intervento della benevolenza sovrana. Una benevolenza in parte consapevole e premeditata, in parte quasi preterintenzionale (si consideri ad esempio che, per quanto approfondite, le ispezioni di fatto potevano affrontare soltanto una ridotta percentuale delle aberrazioni amministrative teoricamente indagabili), ma come tale oggettivamente percepita da molti sudditi. Lo stesso visitatore, del resto, dimostrava talora comprensione per talune situazioni locali, preferendo una certa tolleranza all'intransigenza. A Madrid, poi, la volontà punitiva delle autorità centrali trovava, o si poneva, limiti tutt'altro che irrilevanti. Ricorsi, controricorsi, entrature, raccomandazioni, simpatie di fazione complicavano considerevolmente la determinazione delle sentenze, nonché la loro susseguente attuazione; parecchie colpe accertate dal visitatore restavano sostanzialmente impunite, o comunque le punizioni subivano un processo di forte edulcorazione. È difficile credere che ciò accadesse solamente a causa delle indubbie disfunzioni dell'apparato giuridico-amministrativo, senza che almeno vi concorresse una specifica volontà delle autorità asburgiche, come d'altronde confermano indirettamente le grazie e i parziali condoni ufficialmente concessi ad alcuni tra i condannati[60].

Della necessità di evitare un approccio grossolanamente uniforme nella sua arcigna severità, per procedere invece con cauta consapevolezza delle molteplici peculiarità nelle quali ci si sarebbe imbattuti, aveva del resto piena contezza anche il Berart[61].

[60] Cfr. M. Rizzo, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., pp. 331-332; e T. Hampe Martinez, *Don Pedro de la Gasca,* cit., pp. 84-85 e 90.

[61] «Ad officium boni Visitatoris – scriveva il Berart – expectat attendere conditionem naturalem provincialium ubi accedit ad visitandum, quia aliquando Provinciales, ut plurimum sua natura, inclinant animum ad vindictam, et quasi trophaeum putant iudicantque gloriam, ut suos Iudices, et Officiales, quos oppido habent infestos possint dilacerare, aut dilaniari, vexare, seu calumniari, qui querelantium animus, et temeritas, ac inclinatio naturalis multum debet attendi» (G. Berart, *Speculum visitationis omnium magistratuum*, cit., cap. III, p. 30). Cfr. pure T. Hampe Martinez, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 76, 84-85, 89.

Tatto, prudenza e discernimento erano considerati fondamentali, sia per prevenire vessazioni da parte degli inquirenti e tutelare i diritti degli inquisiti, sia, soprattutto, per salvaguardare lo *status quo*. Si evidenziava insomma la valenza politica intrinseca all'amministrazione della giustizia, strumento cruciale per la gestione degli equilibri tra le forze e gli interessi che componevano la società[62]. Se, da un lato, il sovrano e i suoi rappresentanti dovevano tendere a una giustizia che risultasse il più possibile imparziale, d'altro canto le differenze di *status* non erano affatto, né potevano o dovevano essere trascurate. L'attenzione a tali differenze non presentava solamente un'accezione negativa (intessuta di sperequazioni, compiacenze e favoritismi verso i potenti, contro i più deboli e semplici), ma anche una dimensione maggiormente positiva, poiché distinguere significava riconoscere consuetudini, diritti, prerogative, privilegi spesso radicatissimi nella mentalità e nella pratica sociale[63]. Ciò non si verificava soltanto *de facto* nella prassi giurisdizionale, ma veniva inequivocabilmente espresso anche a livello teorico. «Ad ... Visitatores expectat attendere qualitatem personarum, quae in hoc visitationis iudicio purgantur», scriveva il Berart[64], mentre il Mastrillo, dopo aver illustrato la multiforme importanza della visita, auspicava peraltro che i visitatori si conducessero con grande senso di responsabilità, sottolineando i gravissimi rischi che avrebbe comportato un attacco indiscriminato alle figure dell'*officiale* e del magistrato, «quia officia, et magistratus ob publicam utilitatem sunt instituti, et perturbaretur inde bonum publicum, avertendo iudices ipsos cura, et laboribus accusationis, et quaerelae, qui ex hoc imbecilles redduntur, viribus carent, officium vilescit, et ex tali impedimento nesciunt, quid faciunt»[65]. A quest'esigenza basilare di non innescare processi sovversivi dell'ordine costituito si ispi-

[62] Cfr. O. RAGGIO, *Faide e parentele*, cit., pp. XVII-XVIII e p. 24.

[63] Cfr. G.R. QUINTERO, *La administracion de la justicia española en el reinado de Felipe III*, cit., pp. 1051-1057 e 1065-1066; e M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 201-202. Clavero sottolinea nondimeno che i privilegi processuali di cui godevano i ceti superiori potevano anche venire sospesi nei casi di *atrociora crimina* (B. CLAVERO, *Delito y pecado*, cit., pp. 76-77).

[64] G. BERART, *Speculum visitationis omnium magistratuum*, cit., cap. III, p. 30.

[65] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., cap. VIII, p. 267.

rava anche la consuetudine di non inquisire viceré e governatori, proprio perché indagare direttamente sull'operato della massima autorità della provincia (vicaria del sovrano stesso) avrebbe implicato un rischio troppo elevato per gli equilibri di potere, che gli Asburgo intendevano proteggere ad ogni costo[66]. Tale prudenza trovava ulteriore alimento nelle frequenti tensioni che, nonostante tutto, nascevano tra i visitatori e i viceré (o i governatori): figurarsi cosa sarebbe potuto accadere se le indagini avessero riguardato direttamente il vertice politico delle province[67]!

Già all'inizio dell'ispezione, del resto, in nome della ragion politica le istruzioni segrete potevano porre restrizioni non indifferenti alle facoltà teoricamente garantite al visitatore dalla commissione. Quest'ultima e le istruzioni sembrano rispondere talora a logiche politiche almeno in parte distinte, sebbene non antitetiche. La commissione doveva preparare il campo alla visita, ribadendo solennemente i fondamenti del rapporto tra il sovrano e i sudditi, mentre buona parte delle indicazioni operative più concrete era contenuta nelle istruzioni riservate. Ulteriori correzioni e limitazioni potevano poi intervenire nel corso della visita, in seguito agli attriti originati dallo svolgimento delle indagini, allo scopo di prevenire guai peggiori[68].

Ignorare (un po' per scelta, un po' per necessità) molti dei crimini commessi da coloro che appartenevano o gravitavano

[66] *Ibidem*, cap. IV, p. 248 («cum non conveniat summorum iudicum authoritatem exponendam esse calumnijs, et accusationibus impudentissimis subiectorum, et si eorum Secretarij, et Officiales visitentur»), cap. V, p. 253. Si vedano anche T. HAMPE MARTÍNEZ, *Don Pedro de la Gasca,* cit., p. 78; e T. CANET APARISI, *Procedimientos de control de los oficiales regios en la Corona de Aragón*, cit., pp. 132, 138, 139. Circa la preoccupazione che non si alterasse la «quiete d'Italia», cfr. M. RIZZO, *Competizione politico-militare, geopolitica e mobilitazione delle risorse nell'Europa cinquecentesca. Lo Stato di Milano nell'età di Filippo II*, in E. BRAMBILLA - G. MUTO (edd), *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, Milano 1997, p. 316.

[67] Cfr. M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione*, cit., pp. 335-336; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 177-196 e 202; T. HAMPE MARTÍNEZ, *Don Pedro de la Gasca*, cit., pp. 79 e 93.

[68] Cfr. M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 173-175.

intorno all'apparato giudiziario-amministrativo, lasciar languire più o meno consapevolmente una buona parte dei procedimenti avviati dalle ispezioni, perdonare sudditi già colpiti da sanzioni personali o patrimoniali: tutto ciò costituiva il dominio della politica, alla faticosa ricerca di equilibri complessi che in qualche modo tenessero insieme forze e interessi diversi, in parte anche contraddittori, ma non necessariamente incompatibili. Alla visita generale si richiedeva una sorta di *esprit de finesse*, che alla severità del diritto, all'accuratezza delle indagini, all'inflessibile tutela dei più deboli sapesse affiancare (se necessario, anche anteporre) la duttilità giurisprudenziale, la sensibilità politica, l'acume psicologico.

Soltanto integrando il risvolto repressivo con gli altri fattori precedentemente menzionati si può cogliere la complessità delle *visitas generales*, apprezzandone nel contempo l'importanza. Nel corso degli ultimi decenni del Cinquecento si moltiplicarono le visite particolari e giunsero a piena maturazione le grandi visite generali. Durante il periodo preso in esame, prima che subentrasse il graduale declino dell'istituto, la visita generale era considerata dagli Asburgo uno strumento importante per il governo imperiale, capace – pur con tutti i limiti ricordati – di far sentire anche lontano da Madrid la consistenza e insieme la benevolenza del potere sovrano, nonché di raccogliere un ricco bagaglio di informazioni difficilmente ottenibili per mezzo dei canali consueti. Quasi a sottolineare una strategia globale, le visite generali si svolsero contemporaneamente nei vari dominî italiani, e Madrid – pur consapevole delle sostanziali differenze che intercorrevano fra le tre province – tendeva a considerarle secondo un'ottica unitaria. Si accentuò inoltre la continuità tra le visite successive, mentre si fecero sempre più stretti e funzionali i legami tra il Consiglio d'Italia e le visite generali[69].

In definitiva, va riconosciuto alle visite generali un certo grado di funzionalità, rispetto alle loro varie finalità. D'altronde, non si spiegherebbe un impegno tanto vasto, prolungato, costoso, e per certi versi rischioso, semplicemente con una meccanica

[69] Cfr. M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 270, 298, 302-303, 310-312; e della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol*, cit., pp. 18-19 e 25-26.

riproposizione di inani tentativi di moralizzazione, né l'onerosa organizzazione e le complesse vicende delle visite generali possono interpretarsi principalmente in base alla pur saliente competizione tra le fazioni politiche[70]. La visita generale si configura insomma come un'istituzione sostenuta da svariate motivazioni, sottoposta a pressioni diverse e almeno in parte divergenti, volta a molteplici scopi; un organismo dalla vita alquanto complessa, non priva di contraddizioni, e tuttavia sostanzialmente coerente nella sua intima natura, protesa a conoscere e gestire la complessità dell'impero asburgico.

4. *Tra Milano, Roma e Madrid: poteri laici ed ecclesiastici nella visita di Felipe de Haro*

Per illustrare concretamente quanto detto, vale la pena di approfondire brevemente un episodio della visita dell'Haro, accuratamente ricostruito da Massimo Giannini[71]. Tra i compiti del visitatore vi era anche quello di riferire della situazione religiosa ed ecclesiastica dello Stato[72], il che diffuse una profonda apprensione negli ambienti ecclesiastici milanesi, che soltanto da pochi anni si erano lasciati alle spalle un'asperrima contesa giurisdizionale. La tensione latente esplose quasi subito, verso la fine del 1606, innescando un durissimo confronto tra l'Haro e Federico Borromeo. L'occasione venne dalle procedure seguite durante le indagini sul senatore Papirio Cattaneo, contro il quale diversi testimoni avevano rivolto pesanti accuse. Il Cattaneo, benché fosse uno dei due senatori incaricati di tutelare la giurisdizione regia, era in rapporti di amicizia con il Borromeo, che ne aveva beneficato un figlio e un nipote:

[70] Cfr. R.L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, cit., p. 195; F. CHABOD, *Usi e abusi*, cit., pp. 512-514; J.-F. SCHAUB, *La 'visita' de Diogo Soares*, cit., pp. 13-14, 18-19, 28; M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur*, cit., pp. 265, 295, 303, 305, 307; della stessa autrice, *Naples au miroir espagnol*, cit., pp. 9-11, 20; M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., pp. 179 e 203; M. RIVERO RODRIGUEZ, *Poder y clientelas en la fundacion del Consejo de Italia (1556-1560)*, in «Cheiron», IX, 1992, pp. 17-18.

[71] M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica*, cit.

[72] Cfr. M.C. GIANNINI, *«Con il zelo di sodisfare all'obligo di Re et Principe»*, cit., p. 175.

cosa alquanto sospetta agli occhi del visitatore, intenzionato a verificare le condizioni della giurisdizione regia in Lombardia.

Questo era il contesto entro il quale si determinò la scomunica dell'Haro, motivata con la contravvenzione alla bolla *In Coena Dominî*, poiché egli aveva interrogato un ecclesiastico senza chiedere la debita licenza al vicario arcivescovile. Si ripresentava un caso analogo a quello verificatosi nel 1599, allorché Clemente VIII aveva scomunicato il connestabile di Castiglia, governatore di Milano, a causa dell'irruzione di alcuni soldati spagnoli nel palazzo arcivescovile. Le condizioni erano però notevolmente mutate nel frattempo, non soltanto per i migliori rapporti personali tra il governatore Fuentes e il Borromeo, ma anche perché diverso era l'indirizzo che le due parti intendevano seguire nelle loro relazioni. Mentre a Milano il Fuentes faticosamente tentava di indurre a più miti consigli l'Haro, suggerendogli un gesto di riconciliazione nei confronti del cardinale, quest'ultimo scriveva direttamente al duca di Lerma, *valido* di Filippo III, facendo pesare l'importanza della Chiesa ambrosiana per il mantenimento della quiete nello Stato, ma mostrandosi d'altro canto disponibile a una definizione pacifica della controversia, nell'intento di evitare una nuova *escalation* della conflittualità. Revocata la scomunica, restavano però ancora insoluti i problemi che l'avevano originata, e in particolare la delicatissima questione della comparizione dei chierici come testimoni di fronte ai tribunali secolari. Si trattava di un problema non risolvibile in sede locale. Se il Borromeo contattò la curia pontificia, l'Haro si rivolse all'ambasciatore spagnolo presso la Santa Sede, affinché caldeggiasse la concessione di un breve riguardante le deposizioni e si tenesse pronto a controbattere eventuali mosse romane del cardinale, spingendosi sino a scrivere personalmente al pontefice. Le trattative a Roma si protrassero per alcuni mesi – non senza ripensamenti, diffidenze ed esitazioni, coinvolgendo diversi personaggi e istituzioni – sino a che nel marzo 1607 il breve di Paolo V sancì un sostanziale compromesso, soddisfacendo in larga misura le esigenze spagnole, ma riconoscendo contestualmente la necessità di un controllo da parte delle gerarchie ecclesiastiche ambrosiane sull'esercizio dei poteri concessi dal papa al visitatore.

La vicenda esemplifica l'attenzione dedicata alle questioni ecclesiastiche durante le visite generali. È fin troppo ovvio ricordare il ruolo che la Chiesa rivestiva nello Stato di Milano, non solamente dal punto di vista strettamente religioso, ma anche culturale, economico, politico, sociale. Nel Seicento scriveva un governatore di Milano:

«En quanto al [Papa] es mucho maior su authoridad en Italia, que en alguna otra parte de la Christianidad pero en el Estado de Milan es grandisima, por que en fin en España ay el tribunal de la fuerza, en Flandes el placet, o consentimiento del Consejo, en Napoles el exequatur contra los decretos, o vienes de Su Santidad, y de los demas Eclesiasticos, pero en Milan no ay nada de esto, cosa por lo qual resultaran grandes embarazos, y habra pocos, que ayuden en ellos, por que si bien es al Senado, a quien toca el defender la jurisdicion Real ... nada basta, por que no ay senador, que quiera malquistarse con Su Santidad ni con el Arzobispo de Milan, y los demas Obispos, por que todos son Italianos, y como S. M. no tiene Beneficios, pensiones, ni Obispados en los Estados, que posee en Italia, que dar a sus hijos, y parientes, se les da poco, que la jurisdicion Eclesiastica se aumente, y se disminuia la Real por no disgustar a los que pueden favorecerles para conseguirlas»[73].

La rilevanza dei poteri ecclesiastici non era tuttavia percepita dagli Asburgo soltanto quale minaccia per la giurisdizione regia. Gli Spagnoli infatti comprendevano perfettamente quanto essa significasse in termini di stabilità politica in un'area strategica come la Lombardia. Un'ordinata convivenza tra poteri laici ed ecclesiastici (spesso concorrenti, ma non dicotomici) appariva politicamente essenziale, sia per alimentare il consenso lombardo alla dominazione spagnola, sia per meglio prevenire il contagio dell'eresia, particolarmente temuto dagli Asburgo.

L'episodio conferma una volta di più l'importanza di figure come il cardinale Federico – e delle loro famiglie – in seno alla società lombarda (in questo caso, testimoniata in modo ancor più eclatante dal cosiddetto 'Stato Borromeo')[74]. Il potere dei Borromeo si fondava sulla ricchezza, sulla potenza militare,

[73] British Library, ms 14.009, *Copia de lo que escribio el Marques de Carazena al Conde de Fuensaldaña, que venia por Gobernador de Milan, dandole noticia de los Principes de Italia, y de algunas cosas pertenecientes al Gobierno de aquel Estado*, ff. 204-205.

[74] Cfr. A. ANNONI, *Lo Stato Borromeo*, in *L'Alto Milanese all'epoca di Carlo e Federico Borromeo. Società e Territorio*, Gallarate 1987.

sull'influenza politica, sulla preminenza sociale, sull'influenza religiosa. Governatori, visitatori e altri ministri asburgici trovarono in personaggi quali Carlo e Federico interlocutori di altissimo livello, autentici pastori di uomini – in senso spirituale, ma anche socio-politico – in grado di confrontarsi con le autorità asburgiche da pari a pari, tenendo loro testa nei ripetuti conflitti, ma sapendo anche intrattenere relazioni più costruttive quando le circostanze lo avessero suggerito. La loro *leadership* poggiava anche su una fitta rete di rapporti personali, di cui l'amicizia tra il cardinale Federico e il senatore Cattaneo costituisce un esempio significativo.

Questo complicato gioco di potere va letto secondo schemi ben più complessi e raffinati di una mera contrapposizione tra laici ed ecclesiastici, o tra Spagnoli e Lombardi. Basti pensare agli interessi finanziari che legavano i Borromeo alla potenza asburgica, agli incarichi politici e diplomatici affidati da Madrid ad alcuni membri della famiglia, alle vicende della rocca di Arona. Né le strategie di simili personaggi si possono interpretare con spiegazioni monotematiche; più spesso, sarà un insieme di fattori a giustificare scelte e comportamenti. Nel rifiutare l'invito del Fuentes a un gesto pacificatore verso il Borromeo, lo stesso Haro offre una preziosa indicazione in tal senso, adducendo tra le altre motivazioni anche la condotta polivalente del cardinale, che desiderava indebolire la giurisdizione reale, ma anche tutelare gli enormi interessi dello 'Stato Borromeo' retto dal fratello Renato, magari creando le condizioni per poter barattare qualche concessione giurisdizionale con la conservazione dello *status quo* nelle terre borromaiche. Non interessa tanto stabilire l'effettiva veridicità di tale affermazione, quanto riflettere sulla sua verisimiglianza agli occhi dei contemporanei, rilevando la coesistenza, o meglio, la compenetrazione tra motivi di carattere più generale e impersonale (lo scontro tra due giurisdizioni) e moventi per così dire più particolaristici, quali la difesa degli interessi familiari.

La figura di un altro protagonista, il governatore Fuentes, conferma la necessità di superare la rigidità di certi schematismi. Falco per eccellenza nell'età del pacifista Lerma, fautore di una politica estera tutta tesa a restaurare con ogni mezzo la *reputacion* del sovrano (indebolita dall'eccessiva remissività palesata negli anni precedenti), artefice del rafforzamento mili-

tare dello Stato di Milano, il Fuentes si rivela decisamente accomodante nella *querelle* tra l'Haro e il Borromeo, con il quale intratteneva rapporti complessivamente amichevoli. Insomma, là dove – superficialmente – ci si sarebbe forse potuti attendere un comandante tetragono a qualsiasi compromesso, emerge invece un fine politico, molto duttile e attento al quadro sociale, politico e culturale entro il quale operava.

Questa vicenda corrobora sostanzialmente l'interpretazione politica delle visite generali or ora proposta. I rapporti con le autorità ecclesiastiche rientravano a pieno titolo nella delicatissima gestione della politica imperiale, alla luce della quale vanno considerate le visite. L'arrivo di un agente allogeno quale il visitatore non soltanto suscitava apprensione e ostilità tra le autorità laiche (indigene e spagnole), ma provocava pure forti tensioni con le gerarchie ecclesiastiche, fermamente decise a tutelare le proprie prerogative e la propria sfera d'influenza. Sorgevano in tal modo questioni complesse, spesso intrecciate a problemi preesistenti, che travalicavano i confini lombardi per coinvolgere poteri superiori.

I vari artefici della politica spagnola dovevano destreggiarsi tra la tutela di alcuni irrinunciabili interessi della Monarchia e la riaffermazione sistematica dell'autorità asburgica, da un lato, e l'indispensabile prudenza politica, tesa a preservare gli equilibri che garantivano la *quietud* nel dominio e nell'intera penisola, dall'altro. Il sovrano e il suo *entourage* erano sottoposti a pressioni contrastanti: nel caso in questione, quelle delle gerarchie ecclesiastiche lombarde e/o romane, certamente, ma anche quelle – opposte – dei più aggressivi tra i ministri asburgici, e soprattutto delle componenti più intransigenti della magistratura indigena e del patriziato, custodi della tradizione ducale anche in materia di giurisdizione. Ai loro occhi, non tutelando adeguatamente le prerogative giurisdizionali delle autorità laiche, il sovrano avrebbe gravemente minato la propria credibilità, rischiando anche di delegittimare la conclamata continuità con l'età ducale. Il caso citato appare emblematico di un'ardua ricerca del compromesso, tanto più agognato dal momento che proprio in quel periodo, dopo anni di scontri durissimi, si era avviato un mutamento nell'atteggiamento reciproco tra la Chiesa e la Corona. Assumono così pieno significato gli interventi di parte asburgica, esercitati a vari livelli sul visitatore,

affinché assumesse un approccio più cauto nei confronti delle questioni ecclesiastiche. Pur facendo il possibile per tutelare la giurisdizione laica, il sovrano, il governatore e il Consiglio d'Italia mostravano così di anteporre la difesa dello *status quo* ad altre, pur importanti considerazioni.

5. *Visite generali e visite pastorali: parallelismi a distanza*

Tra visite generali e visite pastorali non sembrano sussistere relazioni genetiche, né risultano contaminazioni e influssi reciproci nell'evoluzione dei due istituti, che vissero in modo sostanzialmente indipendente l'uno dall'altro. Dal punto di vista morfologico e fisiologico si evidenziano nondimeno alcuni parallelismi. Ci sovviene in tal senso una sommaria comparazione tra le visite generali lombarde e una visita pastorale 'campione', condotta dal vescovo Ludovico Madruzzo nella diocesi di Trento tra il 1579 e il 1581[75].

Una prima affinità si ritrova nella distinzione tra visite pastorali parziali e generali, a seconda che la diocesi venisse o meno ispezionata nella sua totalità[76]. Entro certi limiti, anche le visite pastorali generali si svolgevano sulla base di istruzioni e questionari, che dovevano indirizzare l'azione degli ispettori. Sotto questo profilo, risulta particolarmente significativa la visita condotta dai collaboratori dal vescovo trentino Bernardo Clesio tra il 1537 e il 1538, servendosi di un questionario assai dettagliato, al quale probabilmente si rifece quarant'anni più tardi lo stesso Madruzzo[77]. Sia pure con modalità ovviamente differenti, anche gli esordi della visita pastorale si caratterizzarono per il cerimoniale solenne, che mirava a rinsaldare il prestigio del visitatore e, nel contempo, a coinvolgere più direttamente la popolazione nell'ispezione. Il Madruzzo inoltre si adoperò per stimolare la collaborazione dei parroci, ben conscio della sua importanza per il successo della visita[78].

[75] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.

[76] *Ibidem*, pp. 47-55.

[77] *Ibidem*, pp. 49-50, 52-53, 60-62, 65.

[78] *Ibidem*, pp. 52, 59-60, 69-70.

Diversi fattori concorrevano a fare di quest'ultima un'impresa assai impegnativa. Basti pensare alla durata pluriennale, in qualche misura paragonabile alle visite generali (già in precedenza, comunque, la visita del Clesio era durata non meno di un anno), e all'apparato che operava a supporto dei visitatori delegati dal vescovo. Come la straordinaria ricchezza degli atti delle *visitas* ne testimonia la rilevanza, così lo spessore della visita pastorale traspare dalla corposa varietà dei suoi verbali e allegati[79].

Ancor più pregnante appare un'analogia di fondo, concernente la natura composita che caratterizzava tanto le *visitas generales*, quanto le visite pastorali. Entrambe presentavano infatti molteplici motivazioni e obiettivi. Le visite pastorali rispondevano a una crescente necessità di controllo e disciplinamento del clero e della popolazione. Non a caso, i visitatori episcopali incontravano parecchie difficoltà, allorché indagati comuni, maggiorenti o comunità si adoperavano per difendersi dalle accuse, per preservare la loro preminenza e le loro prerogative, per conservare i tradizionali spazi di autonomia rispetto all'ingerenza vescovile. Questa resistenza assumeva per lo più forme non troppo eclatanti: più che opporsi apertamente all'azione vescovile, si tentava di sabotarla silenziosamente, in modo non troppo dissimile da quanto accadeva nelle visite generali[80]. Per quanto fondamentale, tuttavia, questo scopo disciplinare e coercitivo non era affatto esclusivo, forse neppure preminente. Le minuziose ricognizioni operate sul territorio della diocesi miravano infatti anche a raccogliere informazioni per una gestione più incisiva della realtà diocesana e per eventuali interventi correttivi delle disfunzioni riscontrate: si trattava, appunto, di conoscere per governare. Inoltre, come aveva già sottolineato il Clesio, l'azione dei visitatori doveva andare oltre la verifica e la registrazione delle condizioni della diocesi, per assumere se necessario anche finalità didattico-formative nei confronti del clero[81]. Emerge pertanto un insieme alquanto articolato di

[79] *Ibidem*, pp. 49-50, 52-53, 56-58, 62-63, 70.

[80] *Ibidem*, pp. 61-67 e 70-77. Cfr. pure A.M. HESPANHA, *De la «iustitia» a la disciplina*, cit., p. 185.

[81] Cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 59 e 61.

obiettivi, perseguiti nelle susseguenti visite pastorali con una certa continuità e in base a un disegno relativamente unitario – pur con diversa sensibilità e secondo l'evoluzione delle prospettive di politica ecclesiastica – anche perché parecchie questioni rimasero sostanzialmente invariate nel tempo[82]. Come s'è osservato per le visite generali, anche l'attuazione delle visite pastorali era influenzata da una pluralità di fattori, quali le istruzioni del vescovo, la personalità e le competenze dei visitatori, le caratteristiche specifiche del territorio visitato, il tempo a disposizione, l'insorgere di problematiche locali[83].

Se tale è il quadro, peraltro alquanto sommario, dei parallelismi tra i due istituti, non sorprenderà un'ulteriore similitudine, cioè a dire, il carattere profondamente politico di entrambi. Così come i *visitadores generales*, anche i delegati vescovili erano investiti di ampie facoltà, potendo tra l'altro assumere provvedimenti coercitivi nei confronti dei sacerdoti sottoposti alla visita. In qualche occasione si comminarono punizioni esemplari a danno di qualche indagato, forse per motivi più politici che giuridici, allo scopo di sedare il risentimento popolare per le malefatte del clero, smentendo l'impressione di una curia impotente e disinteressata, accreditando invece un'immagine di rigore e sollecitudine verso i fedeli. Non di rado, tuttavia, valutazioni di opportunità inducevano a una gestione tutt'altro che inflessibile dei provvedimenti disciplinari, suggerendo un approccio duttile, anche perché si teneva in gran conto il desiderio popolare di poter usufruire di un maggior numero di sacerdoti impegnati nella cura d'anime, cosa che mal si sarebbe accordata con un atteggiamento intransigente. Questa *Realpolitik* diocesana si palesava nell'utilizzo di due pesi e due misure per giudicare il clero delle diverse aree della diocesi, nonché l'alto e il basso clero. Ulteriori opportunità di manovra si offrivano nell'esecuzione locale di ordini e provvedimenti conseguenti alla visita[84].

Questo sviluppo separato di morfologie e fisiologie di potere non troppo difformi sembrerebbe adombrare alcune costanti

[82] *Ibidem*, pp. 60 e 64-65.

[83] *Ibidem*, p. 62.

[84] *Ibidem*, pp. 75-77 e 367-378

nel governo delle società di antico regime. Le analogie appaiono infatti significative non soltanto in termini meramente descrittivi, ma anche dal punto di vista esplicativo, come espressione – in ambiti certo differenti e su scala ben diversa – di problemi strutturali relativamente simili. Il bisogno di controllare la società e di punire chi trasgrediva le regole fissate per un'ordinata convivenza, non disgiunto tuttavia dalla necessità di conservare larghi margini per una condotta duttile e diversificata; le varie forme di reazione all'opera dei visitatori; il rituale dell'autorità, per salvaguardarne l'immagine; i rapporti e le tensioni tra i poteri: tutto ciò delinea due esperienze storiche pienamente distinte e sostanzialmente indipendenti, accomunate però da talune esigenze della gestione del potere, nonché dalle risposte formulate dalle autorità interessate.

Problemi di confini: il caso della parte tedesca della diocesi di Trento. Alcuni spunti di riflessione*

di *Maria Cristina Belloni*

1. *Introduzione*

Il tema «Problemi di confini: il caso della parte tedesca della diocesi di Trento» si presta ad essere affrontato da molteplici punti di vista, ognuno dei quali meriterebbe un'indagine lunga e approfondita.

La diocesi trentina si qualifica come «zona di confine» sia dal punto di vista etnico, sia da quello politico, sia da quello istituzionale.

Etnicamente la diocesi, pur essendo a maggioranza italiana, conserva per tutta la propria storia una consistente presenza di elementi tedeschi fin nel proprio capoluogo – basti qui ricordare rapidamente l'esistenza a Trento di un quartiere tedesco – e vede al proprio vertice dal IX al XIX secolo quasi esclusivamente pastori di origine germanica[1]. Una situazione che trova le proprie ragioni di fondo nell'appartenenza politica dell'area trentina all'impero romano germanico e nel diritto di nomina dei presuli vantato per secoli dall'imperatore[2] oltre che nella natura prettamente tedesca di principe-vescovo del presule tri-

* Si è volutamente rispettato il testo dell'esposizione orale, corredandolo di note archivistiche e bibliografiche.

[1] Si veda ad esempio l'elenco pubblicato da J. GELMI, *Kirchengeschichte Tirols*, Innsbruck - Wien - Bozen 1986, p. 327.

[2] Il diritto di nomina era stato concesso a Federico III da Eugenio IV in cambio del suo abbandono della neutralità durante lo scisma di Basilea (J. GELMI, *Kirchengeschichte*, cit., p. 65).

dentino, capo del proprio gregge non solo spiritualmente, ma anche politicamente[3].

Alla copresenza di due diversi gruppi etnici corrisponde una copresenza di due lingue e di due culture, che si esprimono anche attraverso l'adozione di diverse forme cultuali. Ma la posizione della diocesi a cavallo tra area italiana e area tedesca comporta anche la presenza di forme istituzionali particolari, nelle quali convivono elementi diffusi nell'area germanica, quali l'esistenza di raggruppamenti arcidiaconali e arcipresbiterali[4], ed elementi «italiani», quali l'organizzazione «per pievi e cappelle»[5].

Comporta inoltre, soprattutto nel corso dell'età moderna, il succedersi di una serie di modifiche dei confini diocesani nel tentativo di adeguarli a quelli politici.

Questo contributo, necessariamente schematico vista l'ampiezza degli argomenti affrontati, si propone di offrire alcuni spunti di riflessione su questi temi e si articola in tre punti:

- confini istituzionali;
- confini etnici;
- confini culturali.

[3] Per riportare le espressioni utilizzate da P. Johanek in un saggio pubblicato qualche anno fa: «Una particolare caratteristica dei vescovi tedeschi ... consisteva nella loro doppia natura di pastori di anime e di capi della loro diocesi da un lato e di principi e signori temporali dall'altro» (P. JOHANEK, *Vescovo, clero e laici in Germania prima della Riforma*, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 16), Bologna 1984, p. 88).

[4] Sulla presenza in Val di Non di organismi superpievani si veda E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna, in corso di stampa, cap. V: «Temi aperti», § 2: «In cerca del confine settentrionale».

[5] Per una disanima critica degli studi più recenti sull'organizzazione pievana in generale, e su quella della diocesi di Trento in particolare, rimandiamo nuovamente allo studio testé citato di E. CURZEL, *Le pievi trentine*, in particolare cap. I: «Introduzione», paragrafi 1 e 5.

Dal punto di vista cronologico, pur partendo da più lontano, si concentra soprattutto sugli ultimi due secoli della storia della parte tedesca della diocesi di Trento, dopo l'aggregazione alla stessa nel 1818 di alcuni decanati tedeschi.

2. *Confini istituzionali*

2.1. I confini diocesani[6]

Le frontiere ecclesiastiche delle diocesi di Trento e Bressanone si erano definite nel 798 dopo l'erezione di Salisburgo ad arcidiocesi ad opera di Carlo Magno e da allora rimasero pressoché stabili fino alle soglie dell'età contemporanea. Non che fossero mancati nei secoli del medioevo e dell'età moderna i tentativi di ottenere un adeguamento dei confini diocesani a quelli politici. Già Federico III (1439-1493) aveva preteso e ottenuto l'erezione di una diocesi a Laibach contro il patriarcato di Aquileia, politicamente controllato da Venezia, che esercitava la propria giurisidizione su parte dei suoi domini. L'aspirazione ad escludere Aquileia – e con essa l'ingerenza veneziana – dai domini imperiali, ebbe, però, piena soddisfazione solo nel 1751, quando Maria Teresa ottenne dal pontefice la soppressione dell'antica sede aquileiese e la sua sostituzione con le due arcidiocesi di Udine (per i territori sottoposti alla repubblica di Venezia, ormai in crisi) e di Gorizia (per i territori imperiali).

Ed è proprio a partire dal regno di Maria Teresa che si intensificano le pressioni sulla Santa Sede e sui vescovi per ottenere una revisione dei confini diocesani tra Trento e Bolzano con l'adeguamento degli stessi alla divisione interna tra aree di lingua italiana e di lingua tedesca, pressioni che partivano dalla stessa corte imperiale. Così, se le richieste di erezione di un vescovato a Bolzano con giurisdizione sui decanati tedeschi fino ad allora dipendenti da Trento avanzate nel 1766 da Maria Teresa non ottennero alcun risultato, miglior fortuna arrise al figlio e successore dell'imperatrice, Giuseppe II.

[6] Sul tema v. F. Dörrer, *Der Wandel der Diözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat*, in «Tiroler Heimat», XVII, 1953, pp. 41-74.

Nel 1785 – dopo una trattativa trentennale iniziata durante l'episcopato di Leopoldo Firmian – si ebbe, infatti, una prima revisione dei confini diocesani.

Trento ottenne dalla diocesi veronese Avio e Brentonico, da quella feltrina la Valsugana e il Primiero, da quella padovana Casotto e Pedemonte; cedette all'episcopato bresciano Bagolino e Tignale.

Le tappe successive della revisione dei confini diocesani furono condizionate dallo svolgersi dell'avventura napoleonica ed avvennero durante l'episcopato di Emanuel Maria von Thun (1800-1818).

Dopo la secolarizzazione di tutti i principati ecclesiastici del 1803, che segnò la fine del potere temporale dei vescovi di Trento e Bressanone, la conquista napoleonica del Tirolo nel 1808 determinò nuovi cambiamenti dei confini diocesani in tale area, che riguardarono, però la diocesi di Bressanone, senza intaccare la giurisdizione trentina[7].

Nel 1812 per ordine di Napoleone si ebbe un nuovo adeguamento dei confini religiosi a quelli politici. Il presule brissinese Carlo Francesco Lodron fu costretto a cedere al collega trentino le aree della sua diocesi che si trovavano nel «Dipartimento dell'Alto Adige»: la val di Fassa, Fié allo Sciliar, Aica di Sopra, Collepietra, San Valentino in Campo e Nova Ponente. Tale stato di cose non era, però, destinato a durare: infatti la sconfitta napoleonica del 1814 comportò, sia pure per breve tempo, il ritorno allo *statu quo*.

A questo periodo travagliato di continui cambiamenti dei confini pose fine l'emanazione della bolla pontificia *Ex imposito* del 2 maggio 1818. Al termine di lunghe trattative fortemente volute dall'imperatore Francesco I, Pio VII autorizzò la revisione dei confini diocesani di Trento e Bressanone ai fini di adeguarli alla nuova realtà politica. Trento ottenne la bassa val Venosta e il Meranese da Coira, i decanati di Fassa, Castelrotto e Chiusa e la parrocchia di Pennes, in val Sarentina da Bres-

[7] Nel 1808 Pio VII trasferì le aree del Tirolo e del Vorarlberg amministrate in precedenza da Coira alla giurisdizione brissinese (J. GELMI, *Kirchengeschichte*, cit., p. 172).

sanone, che perse in questo modo anche il controllo sulla sede diocesana originaria situata a Sabiona[8].

Nel 1822 il pontefice riconobbe a Francesco I il diritto di nomina dei vescovi di Trento e Bressanone. I nuovi confini diocesani così definiti restarono stabili fino al 1964 ed all'erezione della diocesi di Bolzano-Bressanone, alla quale furono infine sottoposte anche le parrocchie tedesche prima appartenenti alla diocesi di Trento. Anche nel 1964, dunque, ciò che avvenne fu di fatto un adeguamento dei confini religiosi a quelli politici, così come era avvenuto nel 1818: la nuova diocesi fu fatta coincidere con i confini della provincia autonoma di Bolzano.

2.2. I confini interni: decanati e parrocchie

Le principali cellule dell'articolazione interna della diocesi di Trento sono costituite dai decanati e dalle pievi (*Pfarren*).

2.2.1. I decanati

L'organizzazione dei decanati conobbe numerosi cambiamenti nel corso dei secoli. Infatti, come ha sottolineato anche Cecilia Nubola nell'introduzione al proprio studio sulla visita pastorale di Ludovico Madruzzo, «fino al XIX secolo ... la divisione interna della diocesi e i confini territoriali dei singoli decanati non sono né rigidi né stabiliti con esattezza, essendo funzionali alla presenza in una determinata zona di un pievano particolarmente capace, colto e dotato di maggiore zelo rispetto al restante clero» al quale veniva conferita la carica decanale con competenze ispettive e direttive sui sacerdoti di un'area la cui estensione era stabilita volta per volta[9].

[8] La diocesi di Bressanone fu compensata delle perdite subite con la concessione di altri territori già appartenenti alle diocesi di Coira (alta Val Venosta), Augsburg (decanato di Breitenwang-Reutten) e Salzburg (acquisì definitivamente i decanati di Lienz e Windisch-Matrei), cfr. J. GELMI, *Kirchengeschichte*, cit., p. 174.

[9] C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993, p. 33.

Durante l'epoca tridentina e post-tridentina testimoniata dalle visite del Clesio e di Ludovico Madruzzo[10] la diocesi, compresa la sua parte tedesca, risultava divisa in cinque ampie circoscrizioni – decanato di Trento, valli di Non e Sole, Giudicarie, Vallagarina, decanato all'Adige – presiedute da un vicario foraneo. L'intera parte tedesca, oltre alle valli di Fiemme e Cembra ed alle parrocchie di Mezzocorona e Giovo era compresa nel decanato all'Adige, che includeva nel 1579 ben ventinove parrocchie[11].

Solo alle soglie dell'età moderna si giunse ad una precisa articolazione dei decanati: un processo realizzato attraverso varie fasi. Così se nel 1803 la parte tedesca della diocesi aveva decanati con sede a Bolzano, Villandro, Ultimo, Tesimo e Appiano[12], una ulteriore e decisiva revisione dei confini decanali si ebbe all'inizio del XIX secolo con lo spostamento dei confini diocesani tra Trento e Bressanone: in tale occasione essi assunsero la fisionomia, illustrata dalla tabella 1, che avrebbero conservato per tutto il periodo da noi considerato.

Il presule trentino Francesco Saverio Luschin (1823-1834) effettuò a partire dal 1825 una visita generale della propria diocesi, nella quale per la prima volta compaiono i dati relativi ai neoacquisiti decanati di Silandro, Castelrotto e Chiusa e dalla quale sono desunti i dati riportati nella tabella. A lui Karl Atz e Adelgott Schatz attribuiscono, inoltre, la revisione dei confini dei decanati di Merano e Passiria per adeguarli a quelli delle locali giurisdizioni e ciò su richiesta dell'imperatore[13].

[10] G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-38*, Bologna 1989; C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.

[11] Quelle di Villandro, Auna di Sotto/Longomoso, Bolzano, Gries, Ultimo, Maia, Passiria, Scena, Terlano, San Genesio, Tesimo, Lana, Vanga, Sarentino, Nova Ponente, Ora, Appiano, Caldaro, Termeno, Salorno, Pieve di San Floriano/Magré, Cortaccia, Marlengo, Montagna, cui si aggiungono le pievi 'italiane' di San Michele all'Adige, Giovo, Mezzocorona, Cavalese-Pieve della Val di Fiemme e Cembra (*ibidem*, pp. 558-560).

[12] J. GELMI, *Kirchengeschichte*, cit., p. 152.

[13] K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil des Bistums Trient*, 5 voll., Bolzano 1903-1910, *ad vocem*. La notizia è riportata anche da E. SKRAUP, *Bestrebungen zur Regulierung der Trientner Diözesangrenze nach ethnischen*

2.2.2. I confini parrocchiali

Ciò che nel frequente cambio di confini dei decanati e delle diocesi si distingue, invece, per la propria stabilità sono i confini delle circoscrizioni pievane, che nell'area tedesca della diocesi assumono la denominazione di parrocchie (*Pfarren*). Le pievi della parte tedesca della diocesi sono quasi tutte documentate per la prima volta tra XII e XIII secolo[14]. Le più antiche tra di esse sono quelle di Bolzano, Nova Ponente, Keller/Gries, San Genesio Atesino, Renon, Meltina, Vanga, Caldaro, Egna/Ora, Salorno, Appiano, San Floriano/Magré, Lana, Tesimo, Ultimo, Marlengo, Maia, Scena, San Leonardo in Passiria, Sarentino, e Villandro. Ma anche le altre parrocchie attestate nelle visite pastorali anteriori al 1800 risultano – con le sole eccezioni di Montagna (1437) Cortaccia (1517) e Termeno (1448) – tutte nate anteriormente al XV secolo.

La rete così definitasi rimase pressoché invariata nel corso dei secoli fino alle soglie del Novecento. Le ampie o amplissime circoscrizioni parrocchiali, che comprendevano spesso una quindicina di centri abitati (Caldaro, Castelrotto, Fié allo Sciliar, Chiusa, Appiano) resistettero quasi immutate al passare dei secoli: al loro interno si ebbero, naturalmente, dei cambiamenti con l'erezione di nuove chiese, la trasformazione di cappelle in espositurali, quindi in curaziali, lo spostamento stesso della sede parrocchiale dalla localizzazione originaria ad un altro centro all'interno della stessa circoscrizione[15] senza, però, che

Grundsätzen von der Zeit Josephs II. bis zu Mussolini, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der philosophischen Fakultät der Leopold - Franzens - Universität in Innsbruck, Innsbruck 1979, p. 57.

[14] Sulle origini delle pievi della diocesi di Trento si rimanda nuovamente a E. Curzel, *Le pievi trentine*, cit.

[15] È il caso della parrocchia di S. Gertrude di Magré, presso Egna, incorporata dal 1317 al convento agostiniano di S. Michele all'Adige, la cui sede originaria era presso la chiesa, divenuta quindi filiale, di San Floriano (comune di Egna) e che fu traslata a Magré solo nel 1613 (K. Atz - A. Schatz, *Der deutsche Anteil*, cit., II, pp. 163 ss.), oppure della Santa Maria Assunta di Meltina, una delle più antiche parrocchie della parte tedesca della diocesi, incorporata dal XIII secolo al 1818 al capitolo cattedrale di Trento, la cui sede nel XVI secolo fu trasferita a Terlano, per tornare nuovamente a Meltina nel 1630 in occasione di un'epidemia di peste e adducendo come motivazio-

la circoscrizione originaria, costituitasi nel basso medioevo, venisse smembrata.

Come testimoniano i dati raccolti durante lo spoglio delle visite pastorali, per assistere alla fondazione di nuove parrocchie, infatti, occorre arrivare alle soglie del XIX secolo. Dal 1448 al 1810 l'unica nuova parrocchia fu quella di Cornaiano (già sotto Caldaro), eretta da Pietro Vigilio Thun (1776-1800) nel 1797; nel 1810-1811 la dignità parrocchiale fu concessa a Tires (decanato di Castelrotto, già pieve di Fié allo Sciliar) e Collepietra (decanato di Bolzano, già pieve di Fié allo Sciliar), ad opera del vescovo Emanuele Maria Thun. Tre decenni più tardi (1841) fu Giovanni Nepomuceno Tschiderer (1834-1860) ad erigere la parrocchia di San Nicolò di Egna (decanato e pieve di Ora)[16].

Come dimostrano le date riportate nella tabella, per trovare un vero assalto alle antiche circoscrizioni occorre comunque, arrivare al nostro secolo ed alle visite Endrici – soprattutto alla terza (1936-40) che vede, finalmente, smembrarsi l'enorme pieve di Fié allo Sciliar.

Certo, all'interno delle varie circoscrizioni parrocchiali si erano costituiti fin dall'età moderna numerosi centri di cura d'anime con un sacerdote residente e un'ampia autonomia (curazie, cappellanie locali) e ancor più numerose espositurali. Su di esse il parroco (*Pfarre*) conservava, tuttavia, almeno giuridicamente la propria supremazia, particolarmente forte nel caso degli esposìti che erano di fatto solo cooperatori del titolare della parrocchia incaricati di provvedere alla cura d'anime in luoghi lontani dalla sede parrocchiale, ma che al parroco restavano in tutto subordinati: lo conferma, ad esempio, il fatto che ancora nel XIX e XX secolo spesso, durante le visite pastorali, il parroco si assumesse il compito di stendere gli inventari dei beni non solo della propria chiesa, ma anche delle espositurali a lui sottoposte.

ne il clima insalubre (*ibidem*, p. 297 e E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., *ad vocem*). Terlano sopravvisse come curazia, per tornare ad essere parrocchia, questa volta attraverso la sua separazione da Meltina, nel 1896 (K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., p. 307).

[16] Riguardo alla sede del decanato si veda la tab. 1, n. 17.

Una simile resistenza dell'antica struttura pievana si deve sicuramente ricondurre in alcuni casi alla particolare situazione geografica e insediativa di talune zone. Così le ampie circoscrizioni parrocchiali di Sarentino, Castelrotto, Fié allo Sciliar, Laion devono certamente ricondursi anche alla natura del territorio e dell'insediamento: valli (la Sarentina, la Gardena), o massicci montuosi (lo Sciliar) caratterizzati, come tradizione dell'area tedesca, da un insediamento estremamente disperso e da pochi nuclei abitati degni di tale nome; una situazione che ostacolò a lungo la formazione di centri autonomi di cura d'anime e il loro definitivo sganciamento dalla matrice[17].

Valgano come esempi i casi di Sarentino, che ancora nel 1912 estendeva la propria autorità sull'intera valle omonima, fino allo spartiacque del passo di Pennes[18]; di Laion, situata all'imbocco della val Gardena, il cui territorio parrocchiale si estendeva, come dimostra anche la tabella 2, su due delle valli trasversali, la val di Funes e la val Gardena, una dipendenza che, per gran parte dell'ultima e oggi più nota delle due vallate, è attestata ancora dal *Catalogus Cleri* del 1912, quando già la val di Funes era stata eretta a parrocchia indipendente[19].

Pure la resistenza delle pievi fu forte anche in aree a maggiore densità insediativa e in cui la natura del territorio non costituiva un ostacolo naturale alla frammentazione dell'originario ambito territoriale e l'erezione di espositurali e benefici curati avvenne in molti casi solo nel corso del XVIII secolo. Così se consideriamo l'ampia parrocchia-pieve di Egna/Ora, nella piana dell'Adige, sotto Bolzano, possiamo osservare come il distacco da essa di Egna, eretta a parrocchia indipendente e sede del decanato, sia avvenuto solo nel 1841, quello di Aldino nel 1896.

[17] Basti pensare che ancora oggi la parrocchia di Castelrotto ha un solo cimitero, presso la parrocchiale del capoluogo, la cui dedicazione ai SS. Pietro e Paolo ne attesta l'antichità di origine (*Gemeinde Kastelruth. Vergangenheit und Gegenwart. Ein Gemeindebuch zum 1000-Jahr-Jubiläum der Erstnennung der Orte Seis und Kastelruth*, Bozen 1983, p. 160).

[18] *Catalogus cleri, diocesis Tridentinae ineunte anno MCMXII*, Trento 1912, p. 239.

[19] *Ibidem*, p. 250. Ortisei (Sankt Ulrich) era parrocchia dal 1902, si veda la tab. 2.

Per quanto riguarda i due principali centri abitati della parte tedesca della diocesi, Bolzano e Merano, la situazione appare nettamente differenziata. Ancora all'inizio del nostro secolo – all'epoca della prima visita Endrici e della stesura da parte di Karl Atz e Adelgott Schatz del *Deutsche Anteil des Bistum Trients* – attorno al primo dei due centri il reticolo appare rado, con la matrice cittadina, eretta dal 1715 a collegiata, che estende il proprio controllo sulle località limitrofe di Santa Maddalena, Rencio, Santa Giustina, San Giorgio, Cornedo, Cardano, Campiglio, Campegno, Aslago, Oltrisarco e Laives; mentre quasi all'interno delle mura cittadine deve affrontare la rivalità della antica pieve di Gries – incorporata dal 1412 alla prepositura del convento agostiniano di Augia – con la quale ebbe una lunga disputa riguardo ai diritti sulla chiesa di S. Quirino, appartenuta a Bolzano fino alle soglie del XVIII secolo e poi trasferita a Gries dopo l'erezione di una cortina di mura a protezione dalle piene del Talvera[20].

Molto fitta, invece, la rete delle parrocchie attorno a Merano: Tirolo, Caines, San Pietro/Quarazze, Lagundo, Scena, Maia, Marlengo erano sede di altrettante parrocchie, mentre Lana, pieve fondata sicuramente prima del 1239[21], fu eretta nel 1810 sede di un decanato. Una situazione determinata dalla presenza secolare in questa zona del confine diocesano tra Trento e Coira, dalla quale Merano dipese fino alle soglie dell'età contemporanea, mentre Maia era legata a Trento.

Che, comunque, il rapporto di dipendenza dalla matrice fosse – almeno in alcuni casi – prevalentemente formale lo dimostra, crediamo, proprio la situazione dei già citati centri gardenesi di cura d'anime. Appartenenti fin dalla loro origine, con la sola eccezione di Bulla (Pufels) dipendente da Castelrotto, alla pieve di Laion[22], nel 1818, in occasione della revisione dei confini diocesani e della fissazione delle circoscri-

[20] K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., p. 199.

[21] E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., *ad vocem*, correggendo la data del 1170 riportata da K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., IV, p. 3.

[22] *Gemeindebuch Lajen. Raum und Menschen im Wandel der Zeit. Herausgegeben anläßlich des 1000-Jahr-Jubiläums der Erstnennung von Lajen*, Bozen 1993, pp. 119 ss.

zioni decanali, esse furono aggregate al decanato di Castelrotto. Ciò comportò di fatto la loro separazione dalla chiesa matrice di Laion, aggregata, invece, al decanato di Chiusa. Benché di diritto ancora dipendenti da Laion, infatti, le chiese dei centri gardenesi vengono ora visitate durante la visita al decanato di Castelrotto e le notizie su di esse sono fornite solitamente dal decano e parroco di Castelrotto, mentre difficilmente si trova menzione di esse nei questionari e nella documentazione relativa alla pieve di Laion[23].

3. *Confini etnici*

I confini tra decanati tedeschi e decanati italiani sono in primo luogo confini etnico-linguistici. Della loro rilevanza i presuli trentini avevano piena coscienza fin dalla prima età moderna, come dimostra la descrizione che degli stessi viene fatta nella relazione *ad limina* presentata da Ludovico Madruzzo a Clemente VIII alla fine del XVI secolo ed edita da Cecilia Nubola in appendice al proprio studio, già più volte citato, sulla visita pastorale del 1579-1581[24].

Tali confini non furono, comunque, stabili nel tempo. Secondo Fridolin Dörrer[25] attorno al Mille, all'epoca della donazione al vescovo di Trento delle contee di Bolzano e Venosta da parte dell'imperatore Corrado II, la frontiera linguistica tra italiano e tedesco si trovava a Lavis: dunque molto più bassa di oggi. Lo storico sottolinea, inoltre, come dall'809 al 1879 i vescovi di Trento fossero quasi esclusivamente di origine tedesca.

[23] Per ulteriori considerazioni sul tema dei confini parrocchiali e un confronto con l'area italiana della diocesi si veda E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., cap. V: «Conclusione e problemi aperti».

[24] «... huic Episcopatui in suo regimine peculiare est, nempe cum partim amplitudinis partim situs ratione complectatur ambitu suo populos et germanicos et italicos ingenio, lingue et moribus multum inter se differentes ...» (C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 36-37 e 525).

[25] F. DÖRRER, *Bistumsfragen Tirols nach der Grenzziehung von 1918*, in *Südtirol, Land europäischer Bewährung* (Schlern Schriften, 140), Innsbruck 1955, pp. 47-88.

Nel secolo scorso, come evidenziato anche in una carta amministrativa delle diocesi di Trento e Bressanone dedicata al vescovo di Salisburgo[26], la frontiera linguistica correva lungo gli attuali confini tra le province – e le diocesi – di Trento e di Bolzano. Le parrocchie della parte tedesca erano organizzate in dieci decanati, come già sottolineato, ma esistevano alcune ausclavi tedesche in decanati italiani: tra di esse segnaliamo, in quanto situate lungo la frontiera linguistica, Senale, San Felice, Proves e Lauregno in val di Non[27]; le curazie di Trodena e Anterivo e la filiale di San Lugano nel decanato di Cavalese.

I confini etnico-linguistici cominciarono a rappresentare un 'problema' a partire dalla metà del XIX secolo, in seguito alla diffusione e al rafforzarsi sia nell'area germanica, sia in quella italiana – le due aree che ancora nel secolo scorso erano più lontane dal processo di unificazione nazionale – di un forte spirito nazionalista ed irredentista.

L'appartenenza della diocesi trentina alla compagine politica asburgica, infatti, rendeva il problema delle pretese nazionaliste italiane quanto mai stringente e valeva a rinfocolare gli animi, soprattutto dopo il 1860 e la sconfitta austriaca nella seconda guerra d'indipendenza.

Si accusava da più parti la curia trentina, presieduta allora da Benedetto Riccabona, di aver favorito e continuare a favorire l'italianizzazione della diocesi e l'abbandono della lingua tedesca. Causa delle accuse era l'atteggiamento della curia che si preoccupava, nelle aree dei decanati tedeschi ove fossero presenti anche italiani – e la costruzione della linea ferroviaria Trento-Innsbruck aveva dato lavoro a numerosa manodopera di madre lingua italiana – di provvedere anche alla cura d'anime di questi ultimi, sia attraverso sacerdoti italiani, sia tramite preti tedeschi, ma in grado di parlare l'italiano[28]. L'istruzione del

[26] *Administrativ-Karte der Diözesen Brixen und Trient nebst dem Generalvikariate Vorarlberg* ..., Wien s.d.

[27] Nel 1910, all'epoca della redazione dello studio di Atz e Schatz, Senale era una parrocchia, S. Felice, Lauregno e Proves erano curazie. Le prime tre appartenevano al decanato di Fondo, l'ultima a quello di Cles (K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., V, p. 151).

[28] E. SKRAUP, *Bestrebungen*, pp. 71 ss.

clero diocesano presso il seminario di Trento, nel quale l'elemento italiano era nettamente dominante, rappresentava inoltre un'ulteriore minaccia per la 'germanicità' del clero e dei fedeli.

Durante l'episcopato del Riccabona (1861-1879) la polemica si fece particolarmente viva rendendo nuovamente attuale il problema dei confini diocesani, drasticamente modificati all'inizio del secolo[29]. Nel 1864 il presule trentino intraprese la visita alla propria diocesi e tra il 1865 e il 1869 visitò sette dei dieci decanati tedeschi – Bolzano, Merano, Lana, Caldaro, Sarentino, Passiria e Silandro[30] – trovando, comunque, buona accoglienza.

A fronte delle richieste di rinuncia ai decanati tedeschi che venivano avanzate da alcuni settori vicini al potere asburgico – tra questi soprattutto il principe Karl von Lobkowitz, luogotenente a Innsbruck dal 1861, il metropolita di Salisburgo e i ministri Taaffee von Hye[31] – Riccabona manifestò un'opposizione ferma, che motivò proprio con l'esigenza di proteggere il Trentino da un'eccessiva espansione dell'irredentismo e da un'eccessiva italianizzazione[32], ma che aveva anche motivazioni economiche. Rinunciare ai decanati tedeschi avrebbe significato per il successore di san Vigilio perdere le ricche parrocchie dell'area germanica, la cui buona consistenza economica e la cui situazione di buona amministrazione trova puntuale conferma negli atti visitali.

Nella propria resistenza il Riccabona trovò il sostegno, forse insperato, dell'altro presule direttamente interessato – in quanto destinato a ricevere i territori scorporati dalla diocesi trentina – il vescovo di Bressanone Vincenz Gasser, e del capitolo cattedrale brissinese, che, pur aspirando al recupero di Sabiona, antica e primigenia sede vescovile, e di Castelrotto – delle aree, cioè,

[29] Sul tema si veda *ibidem*.

[30] Non è rimasta traccia documentaria di una visita ai decanati di Ora, Chiusa e Castelrotto. Per gli altri si veda ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fascc. 16-17.

[31] Lettera al ministro della cultura von Hye dell'1 agosto 1867 (E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., pp. 74 ss.) in cui si sottolinea come l'eccessivo influsso italiano sia da evitare soprattutto nell'ambito scolastico e religioso.

[32] Lettera del Riccabona del 16 maggio 1866 (*ibidem*, p. 65).

cedute nel 1818 – preferivano pensare ad acquisizioni nella Zillertal, zona di frizioni con il vescovo di Salisburgo, piuttosto che nel Tirolo meridionale. Contrari alla modifica dei confini si dissero anche i decani di nove dei dieci decanati interpellati nell'autunno del 1867[33].

La resistenza di Riccabona e Gasser vanificò anche le trattative avviate verso la fine degli anni Sessanta tra l'imperatore Francesco Giuseppe e la sede pontificia per l'annessione a Bressanone non solo dei dieci decanati tedeschi, ma anche dei centri di cura d'anime tedeschi situati nei decanati di Fondo, Cles e Cavalese: Senale, San Felice, Proves, Lauregno, Trodena e Anterivo[34].

Antiliberale e conservatore, il Riccabona ispirò a tali posizioni tutta la propria pastorale e difese strenuamente le competenze in materia scolastica e matrimoniale affidate alla chiesa dal concordato tra l'Austria e la Santa Sede del 1855. Non sappiamo se a questo suo atteggiamento, o ad altri problemi – forse proprio a quello dei confini diocesani – fu dovuta la pessima accoglienza che egli ricevette da parte del magistrato cittadino di Bolzano, che non si recò a ricevere il presule in occasione della sua visita pastorale del 22-29 ottobre 1868[35]. La visita, della quale si è conservato il verbale, si configura più come una passerella del presule in città che come una vera visita pastorale: egli visitò solamente tre chiese – la nuova e la vecchia parrocchiale di Gries e la parrocchiale di Bolzano – mentre rivolse la propria attenzione soprattutto agli istituti di istruzione e assistenza: le scuole maschili e femminili, l'istituto maschile Rainerum e il suo contraltare femminile Elisabethinum, l'ospedale, l'ospizio e la sede del *Gesellenverein*. Infine si recò presso i conventi dei Cappuccini e dei Francescani e partecipò a una serie di cene e pranzi con i rappresentanti imperiali.

Il problema dei confini diocesani, sollevato durante l'episcopato del Riccabona, non si risolse con la sua morte, ma conobbe nell'ultimo quarto del secolo una sorta di quiescenza, che si

[33] *Ibidem*, pp. 82 ss. Manca il parere del decano di Sarentino.

[34] *Ibidem*, p. 78.

[35] ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 16.

protrasse fino all'ascesa alla cattedra trentina di Celestino Endrici (1904).

Se il problema non si pose in questo quarto di secolo a livello politico-diplomatico, continuarono, però, a maturare tra la popolazione sentimenti nazionalistici che posero le basi per la grave crisi successiva. Alla fondazione da parte italiana della Pro Patria (1886-1890) e della Lega Nazionale Italiana (1890), con lo scopo dichiarato di annettere al regno d'Italia le «terre irredente» i nazionalisti tedeschi risposero nel 1905 con la creazione del Tiroler Volksbund, il cui triplice scopo era la difesa della germanicità fino alla frontiera linguistica sotto Salorno, impedire l'italianizzazione e le mire italiane a Nord di tale confine e difendere le dieci isole linguistiche tedesche a Sud della frontiera (Senale, San Felice, Proves, Lauregno, Trodena, Anterivo, e i quattro centri della valle dei Mocheni). Il Volksbund concepiva il Tirolo e il Trentino come un'unità indissolubile.

Il Volksbund arrivò presto allo scontro con il nuovo vescovo di Trento, l'italiano Celestino Endrici, per il quale la frontiera linguistica aveva un preciso significato storico e culturale e che temeva le infiltrazioni germaniche al di sotto di essa, soprattutto perché vedeva connesso a tali infiltrazioni il rischio di diffusione di idee protestanti, rafforzatesi in area tedesca dopo il 1870 in opposizione al nuovo dogma dell'infallibilità papale[36].

Il conflitto tra l'Endrici e il Volksbund esplose nel 1911, quando il vescovo inviò al congresso degli studenti universitari riunito a Levico un telegramma con pesanti accuse contro tale associazione[37].

Testimonianze della crisi affiorano abbondanti dai superstiti atti della prima visita pastorale condotta dal presule alla propria diocesi tra il 1904 e il 1912, soprattutto a partire dal 1912.

Se sono andati perduti gli atti relativi alla visita alla città di Bolzano nel novembre del 1911 – non ce n'è traccia né a Bressanone, né a Trento, come di molte altre visite al capoluo-

[36] E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., pp. 95 ss.

[37] *Ibidem*, p. 103: 1911 settembre 17.

go altoatesino – ci sono però, pervenuti, quelli relativi alla visita a Merano, nel maggio del 1912[38]. Al verbale della visita si affianca in questo caso un'ampia raccolta di articoli della stampa dell'epoca riguardo a tale visita e all'accoglienza tributata al presule, raccolti probabilmente dal suo segretario Guadagnini, come conferma la presenza di alcune annotazioni di sua mano su alcuni di essi. Si tratta nel complesso di oltre settantacinque ritagli relativi sia allo svolgimento della visita in sé e alle dure manifestazioni di protesta del Volksbund al riguardo, sia all'adunanza del Volksbund svoltasi nell'estate del 1912 a Brunico. Significativo al proposito il netto schieramento di alcune pubblicazioni sull'uno o sull'altro fronte: bastino a dimostrarlo i titoli riportati rispettivamente dalla «Meraner Zeitung» del 19 aprile 1912 e dal «Burggräffler Meraner Anzeiger» del giorno successivo, in occasione dell'arrivo del vescovo in città[39].

«Deutsche des Burggrafenamntes!
In wenigen Stunden wird der Bischof von Trient Dr. Endricci (sic!) in Meran einziehen! Dr. Endricci hat sich als Feind der Deutschen, ja als Gegner der Landeseinheit Tirols und damit unseres Staates erwiesen!
Kein guter Deutscher und Österreicher wird durch Beflaggung seines Hauses oder feierliche Begrüßung dieses Mannes sich und sein Volk beleidigen!
Heil Deutsch-Südtirol! Es lebe die Landeseinheit Tirols!»[40]
(«Meraner Zeitung»)

«Am 20. April abends kommt der hochwürdigste Fürstbischof zur Visitation und Firmung in unsere Stadt, und ersucht das gefertigte Stadtpfarramnt die katholische Bevölkerung, zu dieser kirchlichen Feier die Häuser zu beflaggen (Samstag abends und Sonntag)»[41].
(«Der Burggräfler Meraner Anzeiger»)

[38] ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 24.

[39] In proposito anche E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., pp. 145 ss.

[40] «Tedeschi del Burgraviato! Tra poche ore arriverà a Merano il vescovo di Trento Dr. Endricci (sic!)! Il Dr. Endricci si è dimostrato nemico dei Tedeschi, nemico dell'unità del Tirolo e perciò del nostro stato! Nessun buon Tedesco ed Austriaco offenderà sé stesso e il proprio popolo esponendo bandiere sulla proria casa o salutando solennemente quest'uomo! Viva il Sudtirolo tedesco! Viva l'Unità del Tirolo!»

[41] «Il 20 aprile sera il reverendissimo principe vescovo arriva in visita e ad amministrare la cresima nella nostra città, e l'ufficio parrocchiale cittadino chiede alla popolazione cattolica in questa festività ecclesiastica di esporre le

Ultimo documento conservato nel fascicolo è una copia di un questionario segreto inviato dall'Endrici ai sacerdoti responsabili delle parrocchie italiane della sua diocesi per individuare eventuali infiltrazioni del Volksbund: segno evidente della preoccupazione che una tale eventualità suscitava nei vertici della curia trentina[42].

Gli atti visitali che ci sono pervenuti[43] dimostrano, comunque, che ben diversa era la situazione nei centri minori, dove la presenza di filiali del Volksbund non impedì alla popolazione di manifestare la propria gioia per l'arrivo del presule e di festeggiarlo solennemente al suo ingresso in paese, e ciò anche durante questa prima e travagliata visita del 1904-1912.

La difficile situazione, le forti tensioni tra italiani e tedeschi e gli attacchi del Volksbund spinsero, comunque, l'Endrici a scrivere al papa nel 1913 per chiedere di separare i decanati tedeschi dalla diocesi di Trento e aggregarli alla diocesi di Bressanone[44] o, quantomeno, di creare per essi un vicariato apposito[45]. Malgrado queste dichiarazioni di intenti è, però, verosimile che l'Endrici – confinato dal 1915 in Austria, ad Heiligenkreuz, dagli austriaci, con la speranza di indurlo ad abdicare e sostituirlo con un pastore di lingua tedesca[46] fosse intimamente ostile a questa soluzione di compromesso. Egli, infatti, non procedette alla creazione del niovo vicariato, ma si limitò, nel 1917 a nominare pro-vicario per la parte tedesca il canonico Rimbl, proposto dalle stesse autorità[47]: una soluzione, quella della nomina di un pro-vicario per i dieci decanati tedeschi

bandiere dalle proprie case (sabato sera e domenica)». E l'articolo sottostante si apre con «Arriva il nostro principe vescovo» e si chiude con un «cordiale benvenuto».

42 Del documento parla anche E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., p. 105, giudicandolo un vero e proprio invito alla delazione.

43 Archivio Diocesano di Bressanone, *Atti Trentini, Atti visitali*, fascc. 20-24.

44 E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., p. 147.

45 *Ibidem*, p. 151. Si tratta di una lettera dell'Endrici a Benedetto XV del 28.12.1915.

46 In proposito *ibidem*, pp. 157 ss.

47 *Ibidem*, p. 167.

della diocesi, più volte adottata dai presuli trentini a partire dal 1818[48].

La difficile situazioni di Endrici ad Heiligenkreuz si risolse con la sconfitta austriaca del novembre 1918 e il passaggio del Trentino-Alto Adige all'Italia. Il presule poté rientrare nella propria diocesi, dove il problema dei decanati tedeschi non avrebbe tardato a porsi nuovamente. Ora non era più il Tirolo italiano a rappresentare un elemento estraneo nella compagine politica che lo ospitava, e il presule non doveva più battersi per mantenere l'insegnamento della religione in italiano, come aveva fatto negli anni precedenti: i termini del problema si erano rovesciati. Ora era il governo italiano ad ostacolare l'insegnamento della religione delle scuole e fu contro di esso che l'Endrici parlò il 3 agosto 1919 a Trento[49], ma l'opportunità di scindere i decanati tedeschi da Trento e aggregarli a Bressanone restava ancora al centro del dibattito.

Il successore di san Vigilio era sempre più convinto dell'opportunità di cedere i decanati tedeschi alla diocesi di Bressanone, creando anche una coincidenza con i confini politici che si erano venuti delineando tra le nuove province di Trento e di Bolzano: una proposta che egli avanzò anche al papa in occasione della decisione pontificia (1921) di scorporare le diocesi di Trento e Bressanone dalla provincia ecclesiastica salisburghese per dichiararle *immediate subjectae* alla sede papale.

Il 7 settembre 1922 Endrici espose alla Santa Sede la propria proposta: Trento avrebbe dovuto cedere alla diocesi di Bressanone i decanati di Lana, Merano, Passiria, Silandro, Sarentino e Chiusa integralmente; quello di Castelrotto conservando però la val Gardena; quelli di Bolzano, Caldaro ed Egna con-

[48] Furono provicari per la parte tedesca Johann Nepomuk von Tschiderer (1827-1831), Johannes Haller (1871-1874), Johann Tartarotti (1886-1887), Josef Hutter (1894-1914) che accompagnò l'Endrici nella prima visita pastorale alla parte tedesca della propria diocesi (J. GELMI, *Kirchengeschichte*, cit., p. 329 e ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 20 [pievi di Fié e Tires, settembre 1905], fasc. 21 [decanato di Silandro, settembre-ottobre 1908], fasc. 22 [decanato di Chiusa, settembre-ottobre 1909], fasc. 23 [Salorno, Pochi, Laghetti e Cauria, maggio 1913], fasc. 24 [decanato di Merano, aprile-maggio 1912]).

[49] E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., p. 192.

servando Laives, San Giacomo, Magré, Cortaccia e Vadena – aree di forte presenza italiana; avrebbe dovuto ricevere, inoltre, da Bressanone le valli ladine di Badia, Ampezzo e Livinallongo. A Bolzano e Merano – città dove era presente una consistente minoranza italiana – si sarebbero dovute erigere due parrocchie con giurisdizione personale sugli italiani residenti[50]. Per dare rapida esecuzione alla proposta il presule consigliava di affidare la parte tedesca ad un amministratore apostolico, cosa che il papa aveva già tentato di fare un mese prima, quando il vescovo di Bressanone, Johann Raffl, era stato nominato amministratore apostolico dei dieci decanati tedeschi, ma cui aveva dovuto rapidamente rinunciare, ritirando il decreto concistoriale emanato a tale scopo, per le veementi proteste del governo italiano[51].

Poco dopo aver scritto la lettera l'Endrici riprese la sua seconda visita pastorale, iniziata nel 1914 quando aveva percorso una parte del decanato di Caldaro e gli interi distretti di Ora e Castelrotto[52], e che aveva dovuto poi sospendere in seguito allo scoppio del conflitto e alla successiva prigionia a Heiligenkreuz. Visitò Caldaro, ove ebbe non pochi problemi con i Tedeschi, Bolzano[53] e Merano[54], dove ricevette un'accoglienza ben diversa rispetto a dieci anni prima, al punto da indurlo a scrivere nuovamente al segretario della congregazione concistoriale, cardinale De Lai, per ritirare il proprio progetto di revisione dei confini e dichiararsi soddisfatto di conservare i decanati tedeschi.

La proposta di Endrici di cedere i decanati tedeschi alla diocesi di Bressanone si scontrò con il programma di italianizzazione e assimilazione dell'Alto Adige elaborato da Ettore Tolomei ed esposto il 15 luglio 1923 a Bolzano. Il programma,

[50] *Ibidem*, pp. 214-215.

[51] Il decreto della congregazione concistoriale fu emanato il 5 agosto 1922 e ritirato il 16 dello stesso mese (*ibidem*, p. 220).

[52] ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 25.

[53] E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., p. 218; non abbiamo trovato documentazione sulla visita, ma dobbiamo segnalare come delle visite di Bolzano in generale siano rimaste tracce archivistiche molto scarse.

[54] ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 26.

in trentadue punti, dimostrava piena coscienza della rilevanza della chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche in tale processo, prevedendo la revisione dei confini della diocesi di Bressanone al fine di separarla dal Tirolo austriaco, ma opponendosi all'aggregazione alla stessa dei decanati tedeschi già sottoposti a Trento. Ettore Tolomei voleva mantenere i confini diocesani dove si trovavano e sfruttare l'annessione alla diocesi di Trento come occasione di assimilazione linguistica e culturale per i decanati tedeschi; un'assimilazione da ottenere anche a Bressanone attraverso la sostituzione del presule con un italiano, attraverso l'aggregazione delle due diocesi al patriarcato di Venezia, attraverso la sostituzione del clero con ecclesiastici italiani, attraverso l'insegnamento della religione anche in italiano, secondo un programma che avrebbe trovato pieno ascolto e sviluppo durante il ventennio fascista[55].

Il giudizio di Tolomei su Endrici non fu, peraltro, molto migliore di quello che ne aveva dato il governo austriaco. In uno scritto non datato, l'ideologo fascista così si espresse sul vescovo di Trento: «Egli ha la tipica mentalità trentina. È italiano nel suo Trentino. Ciò che si trova dopo Salorno e fino al Brennero è per lui una casa straniera; rimane indifferente e lascia fare alto e basso ai suoi monsignori tedeschi in curia e ai parroci tedeschi nei decanati dell'Oltradige»[56].

La richiesta di separare il Tirolo austriaco da Bressanone fu accolta dalla curia pontificia, che nel 1925 costituì per tali aree l'amministrazione apostolica di Innsbruck-Feldkirch, eretta infine a diocesi nel 1964[57].

Endrici proseguì, comunque, la propria attività pastorale. Condusse a termine la seconda visita recandosi nel 1923 nelle valli Sarentina e d'Ultimo (decanato di Lana) e nel decanato di Chiusa; nel 1926 nella parrocchia di Avelengo; nel 1927 a Bol-

[55] J. FONTANA (ed), *Südtirol und der italienische Nationalismus. Enstehung und Entwicklung einer europäischen Minderheitenfrage*, I, Innsbruck 1989.

[56] *Ibidem*, p. 238.

[57] M.Th. UNTERKIRCHER, *Die Stellung der Kirche zur Option in den Jahren 1939-1940*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Innsbruck 1986, p. 12.

zano, nel 1928 a Marlengo e nel 1929 in Val Passiria, nel 1931 a Pochi, filiale di Salorno[58].

E nel 1936 il presule avviò una terza visita pastorale che interessò i decanati di Castelrotto (1936), Merano (1937) e Chiusa (1938)[59].

Il problema dei decanati tedeschi restò drammaticamente aperto. Mentre il concordato tra Roma e il papato del 1929, che pure postulava la coincidenza tra confini provinciali e diocesani, restava in Trentino-Alto Adige lettera morta, il tentativo fascista di italianizzare a forza la popolazione di madrelingua tedesca prima e la tragica fase delle opzioni poi portarono allo spasimo le tensioni tra i due gruppi linguistici.

4. *Confini culturali*

Per concludere vorrei fare solo qualche cenno ad un altro aspetto del 'problema dei confini'.

I confini tra la parte tedesca e quella italiana della diocesi si configurano, infatti, anche come confini culturali e, in un certo senso, cultuali. Si tratta di un tema che vorrei solamente accennare – riservandomi di approfondirlo in un secondo momento –, ma che pure mi sembra degno di attenzione e per il quale le visite pastorali soprattutto novecentesche manifestano un grande interesse.

Nelle valli tedesche risultano, infatti, diffusi diversi usi cultuali, in alcuni casi difformi rispetto alle disposizioni liturgiche fissate da Roma. A tali usanze – legate soprattutto allo sviluppo di un movimento eucaristico – il vescovo Celestino Endrici rispose nel corso della propria prima visita pastorale, iniziata nel 1904, con una apposita serie di decreti, tuttora raccolta separatamente nella cartella archivistica che ospita gli atti visitali[60].

[58] ARCHIVIO DIOCESANO DI BRESSANONE, *Atti Trentini, Atti visitali*, fasc. 27. Delle visite successive al 1926 ci restano testimonianze per lo più indirette e frammentarie.

[59] *Ibidem*, fasc. 28.

[60] *Ibidem*, fasc. 24, sottofasc. *Disposizioni liturgiche per la parte tedesca.*

Tali norme, raccolte nel caso dei decanati di Castelrotto e Chiusa in un fascicolo à stampa[61], furono inviate non solo a tutti i decanati di lingua tedesca, ma anche ai centri di cura d'anime di lingua tedesca collocati nei decanati italiani – le parrocchie o curazie di Proves, Lauregno e Senale al confine con la Val di Non, quelle di Anterivo e Trodena al confine con la val di Fiemme – ai padri provinciali dei Cappuccini e Francescani a Innsbruck, dai quali dipendevano alcuni conventi situati nella diocesi di Trento, ed a tutti gli enti regolari presso i quali si esercitava la cura d'anime.

Tali disposizioni erano relative alle forme del culto eucaristico e finalizzate ad impedire una serie di abusi: dalla troppo frequente esposizione del Santissimo durante la messa, all'abuso delle benedizioni somministrate con l'uso dell'ostensorio.

Queste usanze liturgiche dovevano essere molto diffuse tra la popolazione di lingua tedesca e molto care ai fedeli se nei decreti per i decanati di Caldaro ed Egna emanati da Trento l'1 giugno 1911 l'Endrici dovette dedicare una introduzione di una cartella e mezza sulle tre complessive del documento a giustificare le proprie decisioni e tentare di vincere la resistenza del clero e i timori di una fuga dei fedeli, timori particolarmente forti nelle aree di confine tra la diocesi trentina e quella brissinese, ove, invece, alcuni di tali usi, quale quello delle messe con benedizione eucaristica erano tollerati[62].

[61] *Ibidem*, *Agenda pro nonnullis functionibus liturgicis ex occasione decreti a Rev.mo ac Cel.mo Episcopo Coelestino ad decanatus Castrorupti et Clusinae die 31. XII. 1910 editi concinnata*. Abbiamo inoltre la copia dattiloscritta dei decreti redatti l'1 giugno 1911 per i decanati di Egna e Caldaro, sulla quale è apposta l'annotazione relativa all'invio degli stessi ai decanati di Merano e Lana nel maggio 1912. Abbiamo ancora una nota relativa all'invio dei decreti ai centri di cura d'anime dei decanati di Bolzano e Val Passiria, nonché ai centri di cura d'anime di Proves, Lauregno, Trodena, Anterivo, Senale. Non si è trovato, invece, nulla per i decanati di Sarentino e Silandro.

[62] *Ibidem*, lettera del parroco di Barbiano al decano di Chiusa, 1911 febbraio 27.

TAB. 1. *Le pievi ('Pfarren') e i decanati della parte tedesca della diocesi di Trento dalle origini al 1936*

Prime attestazioni[1]	1579[2]	1749[3]	1825[4]	1905[5]	1936[6]
Valle dell'Adige Bolzano (1180) Nova Ponente (1265) Keller/Gries (1165) San Genesio (1189) Renon/Auna di Sotto (1211)[7] Meltina (1242)[8] Vanga (1295)	**Decanato all'Adige** Bolzano Nova Ponente Gries San Genesio *Renon (Longomoso Auna di Sotto)*[9] *Terlano*[10] Vanga	 Bolzano Nova Ponente Gries San Genesio Longomoso/Auna di Sotto Terlano[11] Vanga	**Decanato di Bolzano** Bolzano Nova Ponente Gries San Genesio Longomoso/Auna di Sotto *Meltina* Vanga Nova Levante* (1604)[12] Collepietra* (1811)[13]	**Decanato di Bolzano** (manca)	**Decanato di Bolzano** (manca)
Egna (1183)[14] Salorno (1312)	Ora[15] Salorno Montagna* (1437)[16]	Ora Salorno Montagna	**Decanato di Ora**[17] Ora Salorno Montagna	**Decanato di Egna** Ora Salorno Montagna Egna* (1841)[18] Aldino* (1896)[19]	**Decanato di Egna** (manca)
Caldaro (1211) Appiano (1147) San Floriano (1188)[20]	Caldaro Appiano San Floriano Cortaccia* (1517)[21] Termeno* (1448)[22]	Caldaro Appiano *Magré*[23] Cortaccia Termeno	**Decanato di Caldaro** Caldaro Appiano Magré Cortaccia Termeno Cornaiano* (1787)[24]	**Decanato di Caldaro** Caldaro Appiano (San Paolo) Magré Cortaccia Termeno	**Decanato di Caldaro** (manca)

Prime attestazioni	1579	1749	1825	1905	1936
Lana (1239) Tesimo (1194) Ultimo (1268) Marlengo (1165)	Lana Tesimo Ultimo Marlengo	Lana Tesimo Ultimo Marlengo	**Decanato di Lana** Lana Tesimo Ultimo Marlengo	**Decanato di Lana** Lana Tesimo Marlengo	**Decanato di Lana** Marlengo
Maia (1220) Scena (1290)	Maia Scena	Maia Scena	**Decanato di Merano** Merano** Maia Scena Tirolo** (1181)[25] San Pietro / Quarazze** (1178)[26] Naturno** (1326)[27] Caines ** (1150)[28] Lagundo ** (990)[29] Parcines** (1264)[30] Plaus** (1270)[31]	**Decanato di Merano** Merano Maia Scena Tirolo San Pietro/Quarazze Naturno Caines Lagundo Parcines Plaus	**Decanato di Merano** Merano Maia Scena Tirolo San Pietro Naturno Caines Lagundo Parcines Plaus Quarazze Talle* Avelengo* Rifiano* (1897)[32] Postal* (1907)[33]
Passiria/S. Leonardo (1277)[34]	Passiria	Passiria	**Decanato di val Passiria** San Leonardo i. P. San Martino i. P. [35]	**Decanato di val Passiria** San Leonardo i. P. San Martino i. P.	**Decanato di val Passiria** (manca)

Prime attestazioni	1579	1749	1825	1905	1936
			Decanato di Silandro Silandro** (1175)[36] Ciardes** (1218)[37] Laces** (1230)[38] Lasa** (1397)[39] Cengles ** (1317)[40] Val Senales** (1362)[41]	**Decanato di Silandro** Silandro Ciardes Laces Lasa Cengles Val Senales Martello* (1867)[42]	**Decanato di Silandro** (manca)
Sarentino (1211)	Sarentino	Sarentino	**Decanato di Sarentino** Sarentino Pennes** (1242)[43]	**Decanato di Sarentino** Sarentino Pennes	**Decanato di Sarentino**
Villandro (1227)	Villandro	Villandro	**Decanato di Chiusa** Chiusa ** (1208)[44] Villandro Velturno** (1170)[45] Laion** (1147)[46]	**Decanato di Chiusa** Chiusa Villandro Velturno Laion Funes* (1903)[47] Tiso* (1904)[48] Barbiano* (1903)[49] Lazfons* (1871)[50]	**Decanato di Chiusa** (manca)
			Decanato di Castelrotto Castelrotto** (1191)[51] Fié allo Sciliar** (1170)[52] Tires** (1810)[53]	**Decanato di Castelrotto** (Manca Castelrotto) Fié allo Sciliar Tires	**Decanato di Castelrotto** Castelrotto Fié allo Sciliar Tires Aica di Fié* Ortisei*[54] Santa Cristina* Bulla*

Legenda

Sono indicate in corsivo le parrocchie la cui sede è stata traslata; sono contrassegnate con un * le parrocchie di nuova erezione; con due ** le parrocchie acquisite dopo la modifica dei confini diocesani del XIX secolo. Nella prima colonna le date tra parentesi tonda si riferiscono alla prima menzione della pieve, nelle successive alla data di erezione della parrocchia.

[1] E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., tab. 1. Ringrazio sentitamente l'autore per avermi permesso di consultare il lavoro prima che venisse dato alle stampe.

[2] Dati desunti da C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 558-560.

[3] *Eidon. Banca dati delle visite pastorali italiane*, cit., *Visita pastorale di Leopoldo Ernesto Firmian*, a cura di E. CANOBBIO.

[4] *Ibidem, Visita pastorale di Francesco Saverio Luschin*, a cura di C. BELLONI - W. KUNTNER.

[5] *Ibidem, Visita pastorale di C. Endrici*, a cura di C. BELLONI.

[6] *Ibidem, Visita pastorale di C. Endrici*, a cura di C. BELLONI.

[7] In seguito alla donazione della pieve all'ospedale di Santa Maria e San Giovanni Evangelista di Renon effettuata nel 1212 dal vescovo Federico Vanga, e della successiva acquisizione dell'ospedale da parte dell'Ordine Teutonico, la chiesa di Santa Maria di Longomoso prevalse sulla sede originaria, situata presso la chiesa di Santa Lucia di Auna di Sotto (E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., *ad vocem*).

[8] Già dalla fine del XIII secolo le fonti citano una «Terlaner Pfarre», segno della crescita di importanza di questo centro, che diverrà anche ufficialmente sede della pieve prima della visita Clesio del 1537. Nel 1630 il centro della circoscrizione tornò a Meltina, e Terlano dovette attendere fino alla fine dell'Ottocento per tornare ad essere sede di una parrocchia autonoma (E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., *ad vocem*).

[9] Cfr. nota 7.

[10] Cfr. nota 8.

[11] In realtà la sede della cura d'anime era stata riportata a Meltina dal 1630, cfr. *supra*, p. 232, nota 15 e in questa pagina nota 7.

[12] *Catalogus cleri*, cit., p. 198.

[13] *Ibidem*.

[14] La sede della pieve era presso la chiesa di San Pietro, situata tra Egna e Ora, ma più vicina a quest'ultimo centro: avvenne così che a partire dal XIV-XV secolo la definizione di *plebs Aure* finisse col sostituire quella di *plebs Egnae* (*ibidem*).

[15] Cfr. nota precedente.

[16] *Catalogus cleri*, cit., p. 207.

[17] La sede del decanato fu dapprima situata a Ora. Anteriormente al 1845, quando il decanato fu visitato dal vescovo Giovanni Nepomuceno von Tschiderer, fu trasferita a Salorno quindi, nel 1893, ad Egna (E. SKRAUP, *Bestrebungen*, cit., pp. 83-84, K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., II, p. 2).

[18] Si tratta della nuova parrocchia, fondata presso la chiesa di S. Nicolò di Egna (E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., *ad vocem* «Egna/Enn, Ora/Auer ...» e *Catalogus cleri*, cit., p. 204).

[19] *Catalogus cleri*, cit., p. 207.

[20] A partire dalla visita pastorale del 1537 la sede parrocchiale viene individuata a Magré (G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989, p. 370), dove viene traslata nel 1612 (K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil*, cit., II, pp. 162-163).

[21] *Catalogus cleri*, cit., p. 211.

[22] *Ibidem*, p. 210.

[23] Cfr. nota 20.

[24] *Catalogus cleri*, cit., p. 215.

[25] *Ibidem*, p. 223.

[26] *Ibidem*, p. 224.

[27] *Ibidem*, p. 226.

[28] *Ibidem*, p. 223.

[29] *Ibidem*, p. 224.

[30] *Ibidem*, p. 225.

[31] *Ibidem*, p. 226.

[32] *Ibidem*, p. 223.

[33] *Ibidem*, p. 228.

[34] Dal 1824 la val Passiria costituirà un decanato a sé stante.

[35] Il *Catalogus cleri*, cit., p. 231 riporta come prima attestazione dell'esistenza della parrocchia la data del 1226, quando essa risultava già eretta *ab immemorabili*. In realtà essa non compare come sede parrocchiale nelle visite pastorali prima del 1825.

[36] *Ibidem*, p. 233.

[37] *Ibidem*, p. 237.

[38] *Ibidem*, p. 235.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*, p. 234.

[41] *Ibidem*, p. 238.

[42] *Ibidem*, p. 234.

[43] *Ibidem*, p. 240.

[44] *Ibidem*, p. 241.

[45] *Ibidem*, p. 242.

[46] *Ibidem*, p. 244.

[47] *Ibidem*, p. 245.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibidem*, p. 244.

[50] *Ibidem*, p. 242.

[51] *Ibidem*, p. 246.

[52] *Ibidem*, p. 248.

[53] *Ibidem*, p. 249.

[54] *Ibidem*.

TAB. 2. *Confronto tra gli enti ecclesiastici delle valli di Funes e Gardena menzionati nelle visite Luschin 1825 ed Endrici 1910 e 1914*
(In corsivo le sedi parrocchiali)

Dati visita Luschin 1825	*Dati visite Endrici 1910 e 1914*
	DECANATO DI KLAUSEN, II PARTE (1910.05.07 - 12)
Laion (Lajen): *S. Stefano*	*Laion* (Lajen): S. *Stefano*
BMV	BVM di Einsiedeln
	BVM
	ospedale
	ospedale: BVM Immacolata e S. Giuseppe
Albions: S. Nicolò	Albions: S. Nicolò
	Bagni Froi (Bad Froi): S. Teobaldo
Ceves (Tschöfas): S. Giacomo	Ceves (Tschöfas): S. Giacomo
Fontechiusa (Fonteklaus): cappella de Tenner	Fontechiusa (Fonteklaus): S. Rocco
Fraina (Freins): S. Giovanni Battista	Fraina (Freins): S. Giovanni Battista
Gudon (Gufidaun): S. Martino	Gudon (Gufidaun): S. Martino
	cimitero: Apparizione BVM di Lourdes
	Castel Summersberg: S. Croce
	S. Sepolcro
	scuola femminile
Novale (Ried): S. Caterina	Novale (Ried): S. Caterina
	Ponte Gardena (Waidbruck): chiesa
	Castel Forte (Trostburg): cappella
	Rascesa (Raschötz): S. Croce
	San Pietro (Sankt Peter hinter Lajen): S. Pietro
	«Rabans»: oratorio pubblico
	Tanurza (Tanürz): S. Bartolomeo
Funes (Villnöss): SS. Pietro e Paolo	*Funes (Villnöss): SS. Pietro e Paolo*
	Apparizione BVM di Lourdes
	cappella Feldthon
	ospizio dei poveri
	ospedale: cappella
	Fischnal: cappella
	Gsoi: BVM Addolorata
	beim Ligg: cappella
	Miglanz: BVM Addolorata
	Monte (Munt): S. Croce

Dati visita Luschin 1825	*Dati visite Endrici 1910 e 1914*
	Oberkanziol: cappella
	Pardell: BVM
	Pizzago (Pizzack): S. Michele
	Ranui: S. Giovanni
San Giacomo: S. Giacomo	San Giacomo (Sankt Jakob): SS. Giacomo e Filippo
Santa Maddalena: S. Maria Maddalena	Santa Maddalena (Sankt Magdalena): S. Maddalena
San Valentino: S. Valentino	San Valentino (Sankt Valentin): S. Valentino
	Unterzerschnat: S. Aloisio
	Valluzza (Flitz): BVM Ausiliatrice
	Vicolo (Vikol): cappella
Tiso (Teis): BMV Ausiliatrice	*Tiso (Teis): S. Cuore di Gesù*
	cimitero: Apparizione BVM di Lourdes
	«auf dem Jügel»: S. Sepolcro (Grabkapelle)
Nave (Nafen): S. Bartolomeo	Nave (Nafen): S. Bartolomeo
	VISITA IN UNA PARTE DEL DECANATO DI KASTELRUTH (1914.06.13 - 21)
Ortisei (Sankt Ulrich): S. Ulrico	*Ortisei (St. Ulrich): S. Ulrico*
	S. Antonio
	cimitero: S. Anna
	ospedale e ospizio dei poveri
	ospedale: BVM
	sala riunioni del Gesellenvereins
	«zu Poz»: BVM
	S. Giacomo (Sankt Jakob): S. Giacomo in monte
Castelrotto (Kastelruth): SS. Pietro e Paolo	*Castelrotto (Kastelruth): SS. Pietro e Paolo*
S. Anna	sotto campanile: BVM
S. Valentino	cappella Kofel superiore
	cappella Kofel inferiore, S. Antonio da Padova
	ospizio dei poveri e ospedale
	Alpe di Siusi (Seiser Alpe): S. Antonio da Padova
	BVM
	Bagni di Ratzes (Bad Ratzes): SS. Cosma e Damiano
	Bulla (Pufels): S. Leonardo
	cimitero: cappella

Dati visita Luschin 1825	*Dati visite Endrici 1910 e 1914*
	Ploi: S. Anna
	Ponte Gardena (Waidbruck)
	Castel Forte (Trostburg): S. Antonio Abate
	Roncadizza (Runggaditsch): cappella
Santa Cristina (Sankt Christina): S. Giustina	Santa Cristina (Sankt Christina): S. Antonio Abate*
	S. Ottilia
	BVM Ausiliatrice
	ospizio dei poveri
San Michele (Sankt Michael): S. Michele	San Michele (Sankt Michael): S. Michele Arcangelo
	BVM Ausiliatrice
	ospizio dei poveri
Sant'Osvaldo (Sankt Oswald): S. Osvaldo	Sant'Osvaldo (Sankt Oswald): S. Osvaldo confessore
	San Valentino (Sankt Valentin): S. Valentino
San Vigilio (Sankt Vigil): S. Vigilio	San Vigilio (Sankt Vigil): S. Vigilio
Siusi (Seis): BMV Ausiliatrice	Siusi (Seis): BVM Ausiliatrice
Tagusa (Tagusens): S. Maria Maddalena	Tagusa (Tagusens): S. Maddalena
Tiso (Tisens): S. Nicolò	Tiso (Tisens): BVM e S. Nicolò
	Lunga, valle (Langtal): S. Silvestro

* Nel 1910 la località di Ponte Gardena e il castel Forte erano stati visitati insieme al decanato di Chiusa.

Ordini religiosi e autorità episcopale: le visite pastorali a chiese esenti e monasteri

di *Gabriella Zarri*

Il tema del mio contributo, che indica un campo di ricerca molto vasto di cui si tracciano qui alcune linee, comporterebbe che si trattasse separatamente delle visite alle chiese e benefici curati di monasteri esenti e delle visite alle monache. Sul primo punto non mi risulta vi siano state ricerche peculiari o un riferimento specifico al problema all'interno degli studi sulle visite pastorali. Sul secondo punto il numero dei contributi scientifici è maggiore. Un'attenzione particolare allo studio delle visite ai monasteri femminili nell'età pre-tridentina e tridentina è tuttavia databile agli anni Sessanta e ai primi anni Settanta, in parallelo al filone di ricerca riguardante il Concilio di Trento e la sua applicazione in Italia. In questo ambito si devono ricordare almeno il saggio di Molinari sulle visite pre-tridentine ai monasteri femminili di Piacenza[1], la parte dedicata alle monache nell'analisi della visita apostolica di Torino nel volume di Grosso e Mellano[2] e l'edizione curata da Marcocchi[3] della visita ai monasteri cremonesi condotta dallo Speciano alla fine del Cinquecento. I verbali della visita del vescovo Filomarino sono poi alla base del libro di Carla Russo sui monasteri napoletani[4].

[1] F. MOLINARI, *Visite e Sinodi pretridentini a Piacenza*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 241-279.

[2] M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La Controriforma nella Archidiocesi di Torino*, III, Roma 1967, pp. 3-123.

[3] M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona* (Annali della Biblioteca governativa e libreria civica di Cremona, XVII), Cremona 1966.

[4] C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970.

Oltre ai citati lavori, che assumono questa fonte documentaria come campo specifico e privilegiato d'indagine, si hanno poi diversi altri contributi che usano le visite pastorali come fonte per indagini di storia economica, demografica o sociale. La produzione più recente sulla professione monastica e la vita all'interno dei monasteri femminili non presta però particolare attenzione alla visita pastorale e si avvale piuttosto di altre fonti[5].

Il mio intervento richiama e puntualizza alcuni aspetti relativi alla riforma dei regolari nel periodo tridentino e al rapporto tra ordini religiosi e autorità episcopale, per prendere poi in esame specificamente una situazione locale: quella della chiesa bolognese. L'esame e il confronto delle diverse visite alle monache condotte a Bologna tra il XVI e il XVIII secolo si prestano a considerazioni di tipo esemplificativo, estensibili a città e situazioni diverse, che possono quindi assumersi come paradigmatiche.

1. *Vescovi e regolari*

Il diritto di visita del vescovo nei benefici ecclesiastici con cura d'anime e nelle chiese parrocchiali esenti, sancito nel decreto *De reformatione* della sessione VII del Concilio di Trento[6], ribadito più tardi nel decreto sui religiosi[7], e l'obbligo di sovrintendere alla clausura delle monache anche nei monasteri soggetti ai regolari, sancito nel decreto *De regularibus et monialibus* della sessione XXV[8], rappresentano un punto di forza nel ri-

[5] Una recente rassegna degli studi per l'età moderna: G. ZARRI - F. MEDIOLI - P. VISMARA CHIAPPA, *«De monialibus» (secoli XVI-XVII-XVIII)*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXXIV, 1998, pp. 643-715. Cfr. inoltre: G. ZARRI (ed), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 1997.

[6] *Concilium tridentinum,* sess. VII. *Decretum secundum super reformatione*, capo 8, in *Conciliorum oecumenicorum decreta* (d'ora in poi *COeD*), curantibus G. ALBERIGO - G. DOSSETTI - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Consulenza di H. Jedin, Bologna 1991, p. 688.

[7] *COeD*, sess. XXV, capitolo XI, p. 780.

[8] *COeD*, sess. XXV, capitolo V, p. 777.

conoscimento tridentino dell'autorità episcopale, ma costituiscono anche uno dei nodi di maggior conflittualità in relazione all'esercizio della visita pastorale.

Non meraviglia constatare che la lista degli «impedimenta residentiae» compilata dal cardinal Gabriele Paleotti, vescovo di Bologna, all'indomani del Concilio di Trento contenga un lungo e nutrito elenco degli impedimenti causati dai regolari[9] e che un primo bilancio della visita alla diocesi contenuto in una lettera inviata nel 1566 al cardinal Prospero Simonetta, membro della Congregazione del Concilio, metta in luce il problema della disparità tra chiese amministrate dai religiosi e chiese soggette al vescovo:

«... solo le voglio dire che per quello che ho sperimentato in questi pochi dì che ho visitato tutte le parochiali qui della città, ritrovo che quelle che sono al governo di frati sono tenute ad ordine quanto a paramenti, calici, et ornato della chiesa, ma quanto al governo spirituale della cura delle anime sono mal trattate, perché li frati ogn'anno si mutano di loco ad loco sì che non possono conoscere li parochiani loro né infermi, né concubinarii, né altra sorte, et io crederei fusse spediente più tosto a levargli quelle cure che a darne di novo, pure V.S. Ill.ma con gli altri Signori considereranno meglio et per l'avenire ci haveranno quella consideratione che a loro parerà ...»[10].

Il problema non era di poco conto se si considera che al momento della stesura della lettera e degli «impedimenta residentiae» le chiese della diocesi bolognese amministrate dai regolari erano una cinquantina e che nel 1604 un terzo delle parrocchie di città (22 su 61) erano soggette a monasteri di frati o monache[11].

Quanto alle difficoltà incontrate dai vescovi all'indomani del Tridentino nel mettere in esecuzione i decreti concernenti le visite pastorali nelle chiese rette dai regolari, valga per tutte un altro documento concernente la diocesi bolognese. Anche in questo caso si tratta di una lettera inviata nel 1567 alla Sacra

[9] P. Prodi, *Il Cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, pp. 175-176.

[10] *Ibidem*, pp. 173-174.

[11] Cfr. *ibidem*, p. 173; G. Zarri, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Bologna (1450-1700)*, in W. Tega (ed), *Storia illustrata di Bologna*, II, Milano 1989, p. 172.

Congregazione del Concilio dal cardinal Paleotti che denuncia le ostilità incontrate nella visita alla chiesa dei Canonici Lateranensi di San Giovanni in Monte:

«In prima è qui un lor Priore, o Abbate, quale senza licentia et saputa più volte ha celebrato Messa in Pontificale, non solo con mitra et Baculo, ma con la Croce, et ha dato indulgenza al fine di 40 anni come li vescovi, et volendo io vedere qua authoritate hoc faceret non mi vogliono sin hora mostrar il Breve loro; et dicono che mostrarno già una volta, et che basta, et intendo che fanno assai cose di più che esso non contiene.

Di più havendo essi qui un monastero di Monache, et havendo io inteso che non servano la debita clausura, et che admettevano continuamente Donne secolari in eodem loco con le suore, contra li Decreti del Concilio et Bolle di Nostro Signore, avvertendoli che ciò non si facesse più, mi rispuosero che non erano compresi sotto questi ordini.

In oltre hanno il lor luoco in Reffettorio dipinto Christo Nostro Signore con tutti li discepoli in habito di Canonici Regolari con li rocchetti, il che dando scandalo a chi lo vede, mi pareva si levasse, essi tuttavia lo mantengono così.

Quando io fui a visitar la lor chiesa, se ben li havevo prima ordinato che facessero saper alli Parrochiani acciò vi fussero presenti, si come servo nelle visite alle altre Parrochie, essi però non lo volsero fare, ma ne anco potei veder l'Abbate ne quasi alcun altro, ne chi pur mi desse l'acqua santa, dicendo essi che bastava ch'io parlasi al Capellano che tengono et sacrista.

Da queste poche cose che le narro V.S. Ill.ma può considerare le molte altre che ci sariano da dire, che per non la fastidire le taccio»[12].

Questa lettera, che testimonia le difficoltà incontrate dal Paleotti fin dai primi mesi successivi alla nomina episcopale ad imporre la giurisdizione vescovile in una città ricca di conventi e di monasteri esenti, prova allo stesso tempo l'autorità e l'arroganza che i Canonici Regolari avevano potuto guadagnare nella precedente condizione di assenza dei vescovi dalla diocesi e di sostanziale delega agli Ordini religiosi della cura pastorale.

Al problema della riforma dei regolari prima del Tridentino, Hubert Jedin ha dedicato a suo tempo un saggio rimasto a tutt'oggi insuperato[13]. Non si vuole qui approfondire questa

[12] Archivio di Stato si Bologna (d'ora in poi ASB), *Demaniale. San Giovanni in Monte* 120/1460, *De regimine monialium*, fasc. II B, n. 11: «Copia delle querelle dell'Ill.mo Card. Paleotti datte del '67 ... alli Card. della Congregazione del Concilio».

[13] H. JEDIN, *Per una preistoria della riforma dei religiosi (Tridentino, sess. XXV)*, in H. JEDIN (ed), *Chiesa della fede Chiesa della Storia*, Brescia 1972, pp. 227-275 (ed. orig. in «Römische Quartalschrift», 44, 1936, pp. 231-281).

indagine, ma soltanto richiamare alcuni momenti particolari in ordine alla periodizzazione della riforma stessa.

Dopo gli amplissimi privilegi concessi ai regolari da Sisto IV con la bolla *Mare Magnum*[14], i tentativi di ricondurre i religiosi alla giurisdizione episcopale risultavano sempre più complessi. È vero che questo problema non poteva essere affrontato prima di una radicale riforma dell'episcopato stesso e della pratica della residenza, come denunciano gli estesori del *Libellus ad Leonem X* fin dal 1513. Pur affermando con forza l'ideale della comune e generale soggezione ai vescovi, i monaci camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Querini, dichiarano infatti che gli ordinari, «prius tale esse oportere, ut ipsi propriam episcopi atque pastoris regulam observari didicerint»[15]. Tuttavia, anche prima che il Concilio di Trento riesaminasse a fondo caratteri e prerogative connesse con il sacramento dell'ordine e l'ufficio episcopale, si erano compiuti tentativi di limitare le esenzioni dei regolari, specialmente sottoponendo a visita dell'ordinario le chiese parrocchiali soggette a frati o monaci e regolando i rapporti tra superiori religiosi, ordinari diocesani e parroci nella licenza delle predicazioni e nell'amministrazione dei sacramenti, come decreta il Concilio Lateranense V[16]. È soprattutto all'inizio del terzo decennio del Cinquecento, in connessione con l'estendersi anche in Italia delle idee della riforma protestante e il contemporaneo e conseguente dilagare del fenomeno dell'abbandono dei conventi e dell'apostasia, che un riesame del ruolo dei religiosi nella *cura animarum* diviene urgente[17]. Una delle più esplicite denunce in questo

[14] Bolla *Regimini universalis* del 31 agosto 1474, in *Magnum Bullarium Romanum. Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum amplissima collectio* (d'ora in poi *BR*), Romae 1739 e ss., ed. fototipica Graz 1965, t. III, pars III, pp. 139-143.

[15] J.B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IX, Venetiis 1773, col. 703.

[16] *Concilium Lateranense* V, sess. XI, *Super religiosos et eorum privilegia*, in *COeD*, pp. 645-649.

[17] Cfr. G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1992, pp. 115-205; per la situazione bolognese: G. DALL'OLIO, *La disciplina dei religiosi all'epoca del Concilio di Trento: sondaggi bolognesi*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXI, 1995, pp. 93-140.

senso viene da una lettera inviata dal Carafa al pontefice nel 1532 in cui si stigmatizza nelle religioni un chiaro segno di devianza:

«Il vescovo di Verona et io desideravamo già da l'altr'anno mandare a Sua Santità un messo di questa sorte et del stato delle religioni dal quale dipende la salute e la rovina del mondo»[18].

E l'anno successivo il nunzio di Venezia Girolamo Aleandro conferma a Pietro Carnesecchi che anche a livello politico si è operato un mutamento d'opinione nei confronti del clero regolare e secolare fino a poco tempo prima impensabile:

«et in vero non solo il Collegio di questo Dominio crida hora contra li frati, ma etiamdio in ogni luoco pare che il mondo vogli pigliare nuova forma et si altera contro di loro, il che in parte deve satisfare a noi preti e sforzarne di corrispondere al giudicio di laici poiché credono che siamo migliori delli frati»[19].

Ma crisi dei religiosi, mutamento dell'opinione pubblica, più diretto coinvolgimento delle istituzioni cittadine nel governo e nella cura delle monache non sono sufficienti a diminuire il potere e l'influenza degli ordini religiosi nei cui confronti neppure il più avanzato progetto di riforma preconciliare, il *Consilium de emendenda ecclesia* (1537), suggerisce risoluzioni radicali: esso si limita infatti a proporre l'estinzione dei rami conventuali degli ordini impedendo loro di accettare nuove professioni e a raccomandare di sottoporre agli ordinari diocesani i monasteri di monache governate dai frati conventuali[20]. Tuttavia anche questo appariva eccessivo alle ancora potenti organizzazioni monastiche e mendicanti. E non a caso la *Reformatio regularium* del 1554, stilata sotto il pontificato di Giulio III con l'intenzione di sancirla senza sottoporla al giudizio del Concilio, non prende in considerazione neppure la proposta di estinguere i rami conventuali degli ordini e, pur riconoscendo

[18] Citato in A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 194.

[19] *Nunziature di Venezia*, a cura di F. GAETA, I, Roma 1958, p. 125: Girolamo Aleandro a Pietro Carnesecchi, 25 ottobre 1533.

[20] *Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia*, III, nn. 4 e 7, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio*, ed. Görres-Gesellschaft, XII, *Tractatuum/I*, pp. 139-140.

la necessità di riformare i regolari e le monache, ne affida la responsabilità e l'incarico ai superiori generali e ai Cardinali protettori[21].

In considerazione dei rapporti di forza ancora esistenti a favore degli ordini religiosi e del persistente appoggio del papato, il decreto *De regularibus et monialibus* sancito nella XXV sessione del Concilio tridentino rappresenta una svolta significativa verso un ridimensionamento della presenza e dell'autonomia dei regolari nella cura pastorale e nel governo delle monache[22]. Il Concilio di Trento, pur non giungendo all'espresso riconoscimento della superiorità del potere del vescovo su tutte le cose ecclesiastiche della propria diocesi, aveva tuttavia potenziato l'autorità dell'ordinario, ricorrendo a una formula di compromesso: i vescovi potevano legittimamente intervenire nelle questioni riguardanti persone e luoghi esenti «tamquam Sedis Apostolicae delegati»[23]. Di fatto, anche questo limitato riconoscimento dell'autorità episcopale non venne in seguito sostenuto dai pontefici. Basterà ricordare che se la bolla *In principis apostolorum sede* di Pio IV[24], che dichiarava la cassazione di tutti i privilegi, esenzioni e immunità contrarie al Concilio di Trento, rappresenta il punto più alto di aderenza del papato al Tridentino, essa veniva poi indebolita nel 1568 dalla bolla *Etsi mendicantium ordines* di Pio V[25], con cui si confermavano agli ordini mendicanti i privilegi del passato.

Nonostante il persistente legame con gli ordini religiosi, il papato si mostrò tuttavia più incline a promuovere una riforma

[21] *Reformatio edenda per Iulium III*. Forma A. *De regularibus, ibidem*, XIII, pp. 279-282.

[22] Cfr. H. JEDIN, *Per una preistoria*, cit., pp. 264-266.

[23] *Concilium tridentinum*, sess. XXV. *De regularibus et monialibus*, capitolo V, *COeD*, pp. 777-778; sul significato della formula v. H. JEDIN, *«Delegatus Sedis Apostolicae» e potere episcopale al concilio di Trento*, in H. JEDIN (ed), *Chiesa della fede*, cit., pp. 275-294; sull'ecclesiologia nella chiesa tridentina e post-tridentina, vedi da ultimo G. ALBERIGO, *Concezioni della chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in M. MARCOCCHI - C. SCARPATI - A. ACERBI - G. ALBERIGO, *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano 1997, pp. 117-153.

[24] *BR*, IV, pars II, p. 214.

[25] *BR*, IV, pars II, p. 373.

delle monache che, in accordo con le richieste di principi e città e con le disposizioni tridentine, investisse più direttamente gli ordinari diocesani e favorisse il graduale passaggio alla giurisdizione vescovile dei monasteri femminili governati dai regolari. In questo senso devono segnalarsi le bolle con cui nel 1568 Pio V sottrae i monasteri femminili alla giurisdizione dei frati conventuali e degli umiliati sottoponendoli ai vescovi locali[26]. In direzione di una diminuzione dell'influenza e delle esenzioni dei regolari riguardo i monasteri femminili va pure considerata la bolla con lui Gregorio XIII revoca le licenze e gli indulti precedentemente concessi a qualunque persona di entrare nei monasteri, colpendo direttamente anche i religiosi, a cui permette di entrare nei conventi solo con poco seguito e in casi necessari[27].

Se la necessità di porre rimedio ai disordini dei monasteri femminili acquista un posto di rilievo nella legislazione pontificia, non va dimenticato che il papato post-tridentino, oltre a favorire le nuove istituzioni religiose dei chierici regolari, non rinuncia a perseguire la riforma degli antichi ordini religiosi. È soprattutto Clemente VIII, vicino agli Oratoriani e promotore della riforma dei Carmelitani scalzi, che prosegue direttamente l'azione di rinnovamento e estirpazione degli abusi, sancendo prima per la città di Roma e poi nel 1596 per l'intera cristianità il divieto ai religiosi di fare e accettare doni e di tenere il peculio particolare[28]. Egli riorganizza poi la Sacra Congregazione del Concilio creando l'apposita Congregazione sopra i Vescovi e Regolari, che tanta importanza doveva avere nella giurisprudenza relativa alle monache[29], e non abbandona infine il progetto di varare dall'alto una riforma dei religiosi da affiancarsi alle generiche e poco incisive disposizioni tridentine[30].

26 *BR*, IV, pars III, pp. 218 e 219.

27 *BR*, IV, pars III, p. 298.

28 Bolla *Religiosae Congregationis* del 19 giugno 1594, in *BR*, V, pars II, pp. 31-33.

29 L. PASZTOR, *Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma 1988, coll. 188-192.

30 Sulla riforma dei regolari di papa Aldobrandini vedi L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, XI, versione italiana di P. Cenci, Roma 1929, pp. 431-456.

È certo in questo senso che deve intendersi la richiesta rivolta nel 1592 a Carlo Bascapé, generale dei Barnabiti e poi vescovo di Novara, da parte del Cardinale milanese Agostino Cusani di redigere un trattato sulla riforma dei regolari. Opera effettivamente portata a termine e offerta al papa Clemente VIII, secondo la testimonianza del biografo di Bascapé[31]. Finora disperso e recentemente ritrovato e pubblicato, il *Trattato della riformatione delle Religioni* del barnabita collaboratore di Carlo Borromeo è documento di notevole interesse sia per l'impostazione storica che per gli orientamenti pratici relativi alla modalità e ai punti qualificanti la riforma[32]. Dopo aver scartato l'ipotesi che la riforma dei regolari possa essere affidata ai vescovi locali o ai cardinali protettori, il Bascapé conferma il ruolo di primo piano che deve assumere il Papa in questo compito, specialmente in un tempo in cui sono «tanto moltiplicati i religiosi» e aumentate le «provincie heretiche» ove è più facile cedere all'apostasia da parte di professi scarsamente preparati (capp. V-VIII). Nella riforma acquisirà poi un ruolo centrale la visita apostolica a tutti i monasteri – condotta da un sacerdote secolare legista, un religioso teologo e un notaio – che dovrà consentire di prendere atto della situazione per poi proporre gli opportuni rimedi. Essa dovrebbe seguire una «instruttione minuta et un modo compito e pieno d'investigare et visitare ogni cosa» obbligando i visitatori a non palesare gli eventuali disordini rinvenuti sotto pena di scomunica. La visita ai regolari sarebbe complemento a quella già attuata ai vescovati (cap. IX). Quanto ai «Capi da investigare nella visita» (cap. X) essi rappresentano i punti precisi di un articolato questionario che comprende la visita ai luoghi e alle persone, con l'attenzione volta anche alla formazione spirituale dei professi e dei novizi. Impegno particolare deve poi essere posto nella esecuzione dei decreti di riforma, la cui responsabilità dovrebbe essere demandata ai superiori e ai procuratori degli ordini stessi, eventualmente eletti «con autorità assoluta» (cap. XII). Primo atto di un più articolato progetto, la riforma dei regolari proposta

[31] I. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapé Barnabita e vescovo di Novara (1550-1615)*, nuova edizione a cura di S. PAGANO, Firenze 1993, p. 297.

[32] D. FRIGERIO, *Un'opera ritrovata di Carlo Bascapé: il trattato sulla «Riforma dei regolari»*, in «Barnabiti Studi», X, 1993, pp. 77-135.

dal Bascapé prevederebbe anche la soppressione dei piccoli conventi (cap. XIV), l'innalzamento dell'età della professione (cap. XV) e la creazione di una Congregazione permanente incaricata di sovrintendere alla applicazione della riforma (cap. XIX).

La visita apostolica ai monasteri prospettata dal Bascapé non ebbe luogo. La riforma dei regolari presentava obiettive difficoltà di ordine interno alla chiesa e di ordine esterno. Alcuni dei suggerimenti dati dal barnabita furono però accolti da Clemente VIII, mentre altri, come la soppressione dei piccoli conventi, trovarono di fatto attuazione nel secolo XVII.

2. *Riforma delle monache e visite pastorali*

La frequenza degli interventi papali in materia di riforma dei monasteri femminili, anche e specialmente in epoca post-tridentina, indica quanto a lungo fosse contrastato il riconoscimento da parte dei regolari del diritto dell'ordinario di sovrintendere alla clausura delle monache e quanto frequentemente si dovesse ricorrere ad autorità superiori come il pontefice o la Sacra congregazione del Concilio per applicare il dettato delle norme tridentine. Bisognerà arrivare a Gregorio XV per trovare un chiaro pronunciamento in questa materia in favore dell'autorità episcopale. La bolla *Inscrutabili* del 1623, infatti riconosce all'ordinario diocesano il diritto di intervenire nelle cause concernenti i disordini che avvengono nella clausura e di sorvegliare sull'amministrazione dei beni dei conventi anche nei monasteri esenti. Dichiara inoltre che i confessori secolari e regolari, ordinari e straordinari, non possono essere deputati alla confessione delle monache, anche se soggette ai regolari, se non con l'approvazione del vescovo, a cui è pure riconosciuta l'autorità di rimuovere quei confessori – anche se regolari – che egli non giudicherà atti a compiere il loro ufficio[33].

Con la bolla *Inscrutabili* può dirsi definitivamente sancito il diritto dei vescovi di sovrintendere alla clausura dei monasteri femminili, assegnando anche ad essi una responsabilità nel con-

[33] *BR*, V, pars V, p. 1.

trollo dell'amministrazione dei conventi soggetti ai regolari che non era prevista nella norma tridentina. Ma alla data del pronunciamento di Gregorio XV sono ormai trascorsi sessant'anni dalla conclusione del Concilio. E alla decisione di papa Ludovisi di assumere una posizione autorevole in materia non sarà stata estranea l'esperienza di guida della diocesi bolognese nel decennio precedente l'assunzione al pontificato e la conoscenza diretta dei problemi che ancora si presentavano nei confronti della riforma dei monasteri femminili. Non è senza significato il fatto che poco dopo l'investitura papale Gregorio XV invii al nipote Cardinal Ludovico Ludovisi, Arcivescovo di Bologna, un nutrito numero di brevi che lo autorizzavano ad intervenire su chiese e monasteri esenti in qualità di delegato apostolico. Sono datati 18 giugno 1621 ben quattro brevi con le seguenti concessioni: 1. facoltà di visitare nella diocesi qualsiasi monastero, chiesa e luogo pio, con potestà di ordinare, moderare, rivedere i conti anche dei luoghi pii esenti e punire i trasgressori degli ordini; 2. concessione di visitare monasteri di regolari e monache, chiese, confraternite, oratori, cappelle e simili con facoltà di mutare, correggere, revocare, riformare, rinnovare e procurare che si osservino i canoni del Concilio di Trento, con facoltà di procedere contro i regolari colpevoli o sospetti anche al di fuori della visita e senza permesso dei superiori; 3. concessione di presiedere nei capitoli generali e provinciali di qualunque ordine religioso in città e diocesi o farsi sostituire, facoltà di decretare, stabilire e ordinare tutto ciò che riguarda il bene della congregazione; 4. facoltà di far passare qualsiasi monaca di Bologna da un monastero all'altro purché dello stesso ordine; di poter eleggere le abbadesse dei monasteri in caso di discordie o di elezione irregolari; prorogare la licenza dei confessori dei monasteri, anche regolari o soggette ai regolari; concedere licenze d'ingresso a fanciulle, novizie, vedove, senza chiedere alla Sacra Congregazione; assolvere chi ha violato la clausura[34].

[34] Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Archivio Boncompagni*. Prot. 287, rispettivamente nn. 66, 68, 69, 71. Sull'episcopato dei due Ludovisi a Bologna non esistono studi; per uno sguardo sintetico della storia della chiesa bolognese nell'età moderna vedi U. MAZZONE, *Dal primo Cinquecento alla dominazione napoleonica*, in L. PAOLINI - P. PRODI (edd), *Storia della Chiesa di Bologna*, I, Bergamo 1997, pp. 205-282.

In considerazione di quanto detto, è necessario quindi ripercorrere brevemente alcune delle tappe più significative del rapporto vescovi-regolari in relazione alla riforma dei monasteri femminili, tenendo presente che la visita pastorale, strumento principe dell'azione dei vescovi in senso riformatore, è fortemente condizionata da privilegi e pressioni esterne nei monasteri sottoposti agli ordini religiosi e che l'autorità episcopale deve essere corroborata da diretti interventi papali per potersi affermare.

È noto che il Concilio di Trento incentra la riforma dei monasteri femminili sul ripristino della clausura innovando la bolla *Periculoso* di Bonifacio VIII del 1298 e affida ai vescovi la sorveglianza della clausura stessa con la seguente formula:

> «sancta synodus ... praecepit, ut in omnibus monasteriis sibi subiectis ordinaria, in aliis vero sedis apostolicae auctoritate clausuram sanctimonialium, ubi violata fuerit, diligenter restitui, et, ubi inviolata est, conservari maxime procurent»;

precisa inoltre che dopo la professione le monache non possono uscire dal convento «nisi ex aliqua legitima causa ab episcopo approbanda, indultis quibuscumque et privilegiis non obstantibus»; e che nessuno, di qualunque genere o condizione, sesso o età, può entrare nei monasteri senza licenza in scritto del vescovo o del superiore sotto pena di scomunica[35].

La sorveglianza della clausura da parte dei vescovi comportava dunque il controllo degli edifici monastici e la concessione delle licenze di ingresso nei monasteri; per quanto attiene l'uscita dal monastero la formula generica del Tridentino dovette essere integrata da un esplicito pronunciamento papale. Ma anche la formula riguardante il mantenimento o il ripristino della clausura richiese ulteriori e frequenti esplicitazioni da parte dei pontefici e della Sacra Congregazione del Concilio. Non mi dilungo su questo punto che è stato oggetto di studi da parte di Raimondo Creytens e ora della Medioli[36], ciò che

[35] *Concilium tridentinum*, sess. XXV, cap. V, in *COeD*, pp. 777-778.

[36] R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina*, Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, Roma 1965, I, pp. 45-79; dello stesso, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio sulla questio-*

mi preme sottolineare è l'incertezza e la complessità della materia riguardante l'applicazione del Tridentino in fatto di clausura dei monasteri femminili e la perdurante conflittualità che si verifica tra vescovi e regolari in relazione alla riforma dei monasteri sottoposti alla giurisdizione dei diversi ordini religiosi.

Non soltanto i vescovi incontrarono ostacoli nell'applicazione delle norme conciliari a seguito delle prime visite pastorali, come si è visto nei casi sopra citati, ma anche i visitatori apostolici trovarono serie opposizioni, come prova una lettera del 1574 di mons. Ascanio Marchesini, visitatore della diocesi bolognese, i cui ordini relativi alla clausura dei monasteri femminili furono contestati dai superiori delle varie religioni[37]. Senza contare le opposizioni che i visitatori apostolici ricevettero anche dai ceti dirigenti cittadini, che vedevano nel controllo di un'autorità forestiera la possibilità di rivelare all'esterno le eventuali indiscipline monastiche e consideravano la visita un pericolo per l'onore delle famiglie e della città[38]. Non di rado nei più importanti stati italiani la riforma delle monache richiese l'intervento diretto del Nunzio pontificio[39]. A Roma intanto si discute-

ne della clausura (1564-1576), in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964)* (Studi e ricerche), Città del Vaticano 1964, pp. 563-597; F. MEDIOLI, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in G. ZARRI (ed), *Il monachesimo femminile in Italia*, cit., pp. 249-282.

[37] Archivio Generale Arcivescovile di Bologna (d'ora in poi AGAB), *Miscellanee vecchie* 808, f. 15: Mons. Ascanio Marchesini a Francesco Palmio SJ, 29 giugno 1574.

[38] A Genova nel 1582 il Doge e i governatori si oppongono alla visita di mons. Bossio: M. ROSI, *Le monache nella vita genovese dal secolo XV al XVII*, in «Atti della Società ligure di Storia Patria», XXVII, 1875, p. 175; a Venezia il Senato manifesta il suo malumore contro la visita apostolica del 1580, contestando particolarmente la visita alle monache. A. STELLA, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano 1965, pp. 30-31; cfr. G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 357-429.

[39] Per Torino cfr. M. GROSSO - M.F. MELLANO, *La controriforma*, cit., particolarmente pp. 18-29; per Napoli P. CAIAZZA, *Nunziatura di Napoli e problemi religiosi nel Viceregno post-tridentino*, in «Rivista di storia della chiesa

va della possibilità e opportunità di sottoporre tutti i monasteri femminili alla giurisdizione episcopale. Richiesto di un parere «del governo delle monache se stia meglio in mano dei regolari o pure degli ordinari», Carlo Borromeo scriveva al protonotario apostolico mons. Cesare Speciano il 18 novembre 1578:

«Non sono bastanti per se stessi i regolari a levare dai loro monasterii le pratiche dei secolari et questo avviene in parte perché non possono procedere contra i laici, ma castigare solamente le monache, e quando lo potessero fare non lo vogliono fare per lo scopo che hanno di mantenersi la benevolenza et amicitia dei popoli, massime i mendicanti che vi sono interessati per causa dell'elemosine, et questa medesima cagione gli ritiene de non riformare et correggere le lor monache per dubio di non offender l'animo dei parenti. Lascio l'intrinsichezza che con occasione delle confessioni et degli officii delle chiese sogliono pigliare altri religiosi con loro la quale è esca et origine di tanti scandali».

Dopo aver concluso che questi inconvenienti non si presentano quando le monache sono governate dal clero secolare, il Borromeo esprime perplessità e incredulità rispetto a un evento specifico che doveva essere avvenuto poco tempo prima: e cioè la rinuncia simultanea al governo delle monache da parte di tutti i superiori degli ordini religiosi. Secondo il cardinale di Milano si trattava di una mossa politica per avere una conferma, non era infatti possibile che i vescovi si addossassero immediatamente la responsabilità di giurisdizione di tutti i monasteri femminili. Nel frattempo si poteva cominciare a levare le monache «hora ad una Congregatione, hora a un'altra» sottoponendole all'ordinario[40].

Sulla necessità e sui modi di riformare i monasteri femminili sottoposti alla giurisdizione dei regolari si discuteva ancora nel 1582, quando Carlo Borromeo inviava a Gregorio XIII un articolato documento dal titolo *Considerationi intorno al governo delle monache soggette a' Regolari*, in parte coincidente con le considerazioni espresse nella lettera sopra citata e che costi-

in Italia», XLII, 1988, pp. 24-69; per Firenze F. DIAZ, *Il Granducato di Toscana. I Medici*, Torino 1987, pp. 275-276. Ringrazio Manuela Belardini per queste ultime segnalazioni.

[40] ASV, AA Arm. I-XVIII, n. 6140, Carlo Borromeo a Mons. Cesare Speciano Protonotario apostolico. Roma, da Milano 18 novembre 1578.

tuisce la traccia su cui il Paleotti avviava alla medesima data un progetto di riforma da attuarsi nei monasteri bolognesi. Dopo un lucido esame delle cause che rendono più difficile ai superiori degli ordini religiosi sovrintendere al governo delle monache (minor appoggio del «braccio secolare», frequente mutazione dei superiori regolari, alienazione della benevolenza delle popolazioni e quindi delle elemosine se si procede con severità nell'imporre la disciplina monastica), il Borromeo dichiara esplicitamente che i monasteri sottoposti ai regolari sono mal amministrati dal punto di vista economico e sono meno osservanti «quanto alle musiche, addobbi, presenti, dar audienza et molte altre cose licentiose». Ad una vera riforma si può pervenire soltanto con la concessione dell'autorità apostolica agli ordinari diocesani anche sui monasteri esenti, come si può dedurre dal successo delle riforme monastiche nelle diocesi di Verona e Milano, per la cui esecuzione tanto il Giberti quanto il Borromeo stesso avevano ricevuto indulti particolari. Ora invece i vescovi non possono provvedere alla riforma perché impediti dalla possibilità di esaminare le monache e quindi di conoscere eventuali conflitti o indiscipline. Il vescovo di Milano propone poi esplicitamente di sottoporre tutti i monasteri alla giurisdizione dei vescovi richiamandosi alla antica disciplina della chiesa:

> «9° Essendo anticamente stati instituiti gli ordinarii, sotto il Sommo Pontefice capo universale, come capi particolari nelle loro diocese di tutte le cose ecclesiatiche, non è dubbio che quanto più si riducono le cose a questa origine, o almeno più appresso che si può, sempre si doverà estimare meglio et più lodevole, et massime facendo hoggi gli ordinari la residenza, che prima non facevano. 10° Se data questa autorità alli Vescovi, succederà disordine alcuno, più facile sarà a Sua Santità l'ovviarvi, facendo capo al Vescovo, che vi haverà a dar conto, dove che hoggi, perche sono diversi i capi che governano li monasterii sotto le religioni, è maggiore difficoltà a potervi rimediare»[41].

Tra le maggiori difficoltà incontrate dai vescovi nella riforma dei monasteri sottoposti ai regolari sta dunque, come denunciato anche dal Borromeo, l'opposizione dei religiosi alla visita personale delle monache, a quelle interrogazioni cioè che potevano svelare, se condotte in segreto e separatamente, eventuali

[41] ASV, AA Arm. I-XVIII, n. 3519.

indiscipline. Nel 1583 la Sacra Congregazione risponde a una interrogazione del Paleotti confermando la facoltà del vescovo di condurre l'esame personale e appare decisa a sostenere in questo campo l'autorità episcopale, ma la stessa decisione del Paleotti a rivolgere un quesito esplicito alla Congregazione indica la necessità per lui di essere munito di un apposito rescritto da contrapporre a evidenti opposizioni:

«Più volte è stato risolto – scrive il Cardinal Maffei – etiam di mente di N.S., et scrittosi anche a diversi Prelati, che li Vescovi visitando la clausura delle Monache governate dalli Regulari, conforme alla facultà che gli dà il Concilio Tridentino, ponno, et devono con questa occasione investigare diligentemente, et informarsi se la clausura è in alcuno modo violata, parlando sopra di ciò particolarmente alle Monache per intendere secretamente da loro, se vi è mancamento alcuno. Il che pare tanto utile, et quasi necessario in questa materia a chi vuole fare l'officio di Visitatore, nella maniera che conviene, che niuno si dovrà lamentare di questa resolutione, et però se così parerà bene a V.S. Ill.ma la se ne potrà valere nelle visite, che ella deve fare nelli Monasterii della sua Città et diocesi, governati da Regulari, per maggior utile di quelle anime, et honore di Dio»[42].

Quanto poi la visita del vescovo, anche accompagnata dall'autorizzazione ad interrogare personalmente le monache, potesse rispecchiare e svelare la condizione ordinaria dei conventi è questione per lo meno controversa. Una lettera del 28 aprile 1577 dell'abbadessa delle canonichesse di San Lorenzo di Bologna, che si rivolge all'abate generale dei Canonici lateranensi perché sia personalmente presente in occasione della visita del Paleotti e perché autorizzi il superiore del convento bolognese a fare una visita preventiva[43], indica la obiettiva difficoltà dei vescovi ad imporre la propria autorità nei monasteri soggetti ai regolari. Senza contare i ricorsi a Roma in relazione ad ordini particolari. Sempre riguardo al monastero di San Lorenzo, l'anno successivo alla predetta visita il vescovo di Bologna si vide recapitare un asciutto rescritto da parte del cardinal San Sisto:

[42] AGAB, *Miscellanee vecchie* 804, f. 32: lettera del card. Maffei al Paleotti, 26 febbraio 1583.

[43] ASB, *Demaniale. San Giovanni in Monte* 120/1460, fascio contenente *Notizie diverse attinenti al governo delle monache di San Lorenzo*, lettera di Donna Battista Dolfi Priora al P. Generale don Arcangelo de' Rossi, 28 aprile 1577.

«Essendo stato esposto a N.S. che per ordine di V.S. Ill.ma vengono hora molestate le Monache di San Lorenzo di cotesta città per conto della visita delle soi grade, ha S. S.tà voluto che io le scriva che si contenti di avisare le cause che l'ha mossa a farlo, onde non mi ocorendo dirle altro, per hora resto, basciandole humilissimamente le mani»[44].

Resistenze alle visite e fittizio adattamento disciplinare alle ordinazioni tridentine, conflitti di competenza, continui ricorsi alle autorità romane sembrano dunque caratterizzare i primi decenni dell'applicazione a livello locale delle norme conciliari. Ma è anche vero che la conflittualità doveva essere acuita dalla mancanza di disposizioni generali riguardanti la clausura stessa e la struttura degli edifici monastici. Non è senza significato il fatto che nell'ultimo quarto del secolo XVI gli stessi visitatori apostolici dovettero limitarsi riguardo alla clausura a verificare esclusivamente le più generali norme atte a garantire l'isolamento dei monasteri da eventuali «prospetti» all'esterno e ad assicurare le più elementari precauzioni riguardo la possibilità di ingresso e di uscita dal convento. Nella visita apostolica del Marchesini ai monasteri di Bologna, ad esempio, vengono prese in considerazione innanzitutto le condizioni e la posizione di muraglie, porte e finestre e campanili, per poi verificare ed eventualmente deliberare in merito a parlatori, confessionali, finestrino della comunione, abitazione del confessore e delle converse questuanti[45]. Ma le disposizioni circa le grate, la loro qualità e il loro spessore fu un problema successivo e non rappresentò una norma di carattere generale. Anche in questo campo l'esempio borromaico fece scuola e si propagò quasi per contagio. Furono senza dubbio la pubblicazione del primo Concilio provinciale milanese e la pubblicazione del trattato borromaico sulle suppellettili ecclesiastiche che indussero diversi vescovi a imporre una nuova normativa sulle grate monastiche[46], ma non ovunque si accolsero e si impartirono le mede-

[44] ASB, *Demaniale. San Giovanni in Monte*, copia della lettera scritta dal Card. San Sisto al Paleotti, da Roma 30 aprile 1578.

[45] AGAB, *Visite pastorali* 7, *Liber visitationum per dominum Ascanium Marchesinum*, ff. 146-219.

[46] Sulle *Instructiones* borromaiche come trattato di architettura e testo disciplinare vedi da ultimo S. DELLA TORRE, *Le architetture monumentali: disciplina normativa e pluralismo delle opere*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (edd), *Carlo Borromeo e l'opera della «Grande riforma». Cultura religione arti del governo*

sime prescrizioni. Inoltre l'adeguamento degli edifici monastici alla clausura tridentina fu lungo e costoso e poté realizzarsi solo dopo alcuni decenni dalla chiusura dell'assise tridentina. Esso può dirsi compiuto forse soltanto nei primi anni del Seicento, quando le restaurate condizioni economiche dei conventi e la diminuzione del numero delle professe poté consentire una generale fase di investimento nell'ampliamento e nell'adattamento del convento alle norme edilizie che si andavano precisando e talvolta anche al rifacimento di chiese interne e esterne.

È per questo motivo che le visite pastorali del Seicento risultano assai più circostanziate delle precedenti in merito alle disposizioni relative alla clausura monastica e possono fornire insostituibili indicazioni in merito all'edilizia e talvolta anche all'arte sacra.

3. *Sondaggi bolognesi*

Un sondaggio relativo alle visite alle monache condotte nel corso del Sei e Settecento nella città di Bologna, consente di cogliere alcune evoluzioni nel carattere e nella qualità delle informazioni fornite dai verbali di visita che, pur nella infinita varietà dei casi locali, possono forse assumere carattere paradigmatico.

Occorre premettere che, a parte la visita apostolica del Marchesini, non ci sono stati conservati altri documenti visitali cinquecenteschi. Possediamo invece le visite alle monache del card. Colonna del 1633, quelle del Boncompagni del 1690, del Lambertini del 1734-37 e del Malvezzi del 1760. Al momento della visita Colonna la più accesa conflittualità tra vescovo e regolari appare ormai superata. A Bologna, come in altre città, in presenza di una più favorevole disposizione da parte del papato e della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari al progressivo passaggio della giurisdizione dei monasteri femminili agli ordinari, gli istituti retti dai regolari sono ormai la minima parte. Anche i problemi più urgenti relativi all'edilizia

nella Milano del pieno Cinquecento, Introduzione di G. RAVASI, Milano 1997, pp. 217-226.

monastica, come si è detto, sono di fatto superati. L'autorità dell'ordinario si è inoltre affermata dopo un congruo periodo di applicazione della riforma tridentina.

Costituisce una indiretta prova di questi mutamenti un circostanziato questionario relativo alla visita alle monache redatto nel 1624[47], che dà disposizioni circa la visita personale e locale dei monasteri femminili fornendo una griglia di lettura dei verbali della visita Colonna che si attiene scrupolosamente al formulario. La visita ai monasteri ha inizio con l'ispezione della chiesa esteriore in cui si considera lo stato materiale di conservazione degli edifici e degli arredi, con particolare riguardo ad altari, reliquie e sepolture. Si controlla poi la clausura esaminando qualità e solidità di porte, finestre, grate e ruote che debbono essere munite di chiavi da tenersi dalla priora o da una officiale. Le grate debbono essere chiuse da una porta interna di legno e rispettare una determinata larghezza nei ferri. Segue poi l'esame del «sito» del monastero, ossia della sua sostanziale idoneità a rispettare le norme dell'isolamento e del nascondimento rispetto a possibilità di ingresso o prospetti esterni. Nella visita del «sito» dei monasteri si deve soprattutto vigilare su porte, che siano di «legno gagliardo»[48], abitazioni dei fattori e confessori, che siano presso al monastero ma separate da esso, su parlatori che siano in luogo che possa comunicare direttamente con l'esterno. Segue poi la descrizione dell'interno del monastero, con particolare menzione di eventuali oratori o immagini sacre ove le monache sogliono praticare particolari esercizi spirituali. Gli «Ordini da farsi nella Visita per le Monache»[49] costituisce una traccia per la visita personale, ossia per l'interrogatorio da rivolgersi alle officiali o alle monache singole per assumere informazioni su frequenza ai sacramenti, recita dei Divini Uffici, orazione mentale, ordini da osservarsi in dormitorio, refettorio, parlatorio e stanza dei lavori e compiti di coloro che svolgono uffici a servizio della collettività.

[47] AGAB, *Visite pastorali* 115, fasc. 6, ff. 13-16v.

[48] AGAB, *Visite pastorali* 115, fasc. 6, f. 14.

[49] AGAB, *Visite pastorali* 115, fsc. 6, ff. 17-17v.

Un posto a parte viene riservato nel questionario alla visita da condursi nelle chiese curate dipendenti dai monasteri femminili[50]. Per queste è importante soprattutto conoscere la identità e qualità dei rettori e cappellani, da chi vengono eletti, le loro entrate e la regolarità degli uffici divini e dell'amministrazione dei sacramenti. Si deve poi controllare la sicurezza e la clausura del monastero rispetto alla chiesa esterna e alla frequenza di uomini sospetti. Ci si informa anche dell'abitazione del cappellano residente, che deve avere una casa propria e della presenza di oratori e monasteri nei confini della parrocchia. Una serie di domande viene poi riservata alle confraternite e alla loro amministrazione e si chiede anche di segnalare la presenza di immagini miracolose e di tabelle votive dipinte e venerate in case di laici all'interno dei confini parrocchiali.

Come si è detto, la visita Colonna ai monasteri[51] si attiene scrupolosamente alle diverse domande contenute nel questionario e fornisce quindi informazioni particolarmente significative in rapporto all'edilizia monastica, all'architettura dei monasteri, alle immagini o cappelle in essi contenute. Quanto ai verbali della visita personale, essi vengono rapidamente riassunti senza trasmetterci fedelmente le parole delle monache, essi possono tuttavia fornirci indicazioni sulla pratica religiosa, anche se la sostanziale osservanza che da questo documento traspare dovrebbe essere verificata su fonti meno ufficiali e quindi non sospette.

L'attenzione prestata dalla visita pastorale del 1633 all'edilizia monastica si giustifica principalmente con la necessità di verificare l'ormai raggiunto adeguamento dei monasteri alle norme tridentine, le visite successive sono assai meno circostanziate al riguardo e dedicano piuttosto un'attenzione maggiore alle questioni economiche, agli obblighi di messa e ai decreti di rifor-

[50] AGAB, *Visite pastorali* 115, fasc. 6, ff. 7-8v.

[51] Biblioteca Universitaria di Bologna (d'ora in poi BUB), ms it. 206/II, n. 12, ff. 1-137: visita pastorale ai monasteri femminili bolognesi del card. Giacomo Colonna (dicembre 1633-novembre 1635). Su una utilizzazione e analisi specifica di questa fonte si basa il saggio di G. ZARRI, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 381-396.

ma. Già in questo senso si qualifica la visita Boncompagni del 1690[52] e ancor più quella del Lambertini del 1734-37[53]. La visita alle monache si trasforma per il vescovo bolognese che di lì a poco sarà eletto al soglio pontificio in una occasione per istruire le religiose stesse. I decreti di riforma superano di gran lunga lo spazio riservato alla visita personale e locale e lasciano trasparire quegli eventi della vita quotidiana che dovevano rappresentare elemento di dispersione economica e di conflittualità all'interno dei monasteri, come la ricompensa da dare ai diversi operai e contadini dei monasteri che quotidianamente svolgevano servizi per cui ricevevano un compenso in natura[54]. Di fronte a problemi di questo genere il Lambertini non si fa scrupolo di decretare particolareggiatamente la quantità di pane, vino e companatico da darsi, che deve essere proporzionale alla qualità del servizio e alla lontananza dell'abitazione dell'operaio dalla comunità monastica.

Sulla stessa linea qui riscontrata si muovono anche le visite pastorali del cardinale Malvezzi di un ventennio successive[55]. Scarse risultano le informazioni relative all'edilizia monastica, che evidentemente risponde in tutto alla norma, e maggior attenzione è rivolta ai decreti di riforma.

Il sondaggio bolognese, pur mostrando una notevole varietà nella conduzione e compilazione delle visite pastorali, rispondente evidentemente alle diverse personalità dei vescovi che si succedono, sembra prospettare una utilizzazione delle visite pastorali alle monache in chiave di storia sociale piuttosto che di storia religiosa. Non sono estranei talvolta elementi che possono rappresentare squarci insostituibili della vita di devo-

[52] BUB, ms 1457, visita alle monache del card. Giacomo Boncompagni (1690-1691).

[53] AGAB, *Visite pastorali* 53, fasc. 2, visita alle monache e terziarie della città del card. Prospero Lambertini (1734-1737).

[54] AGAB, *Visite pastorali* 53, pp. 1-8. Si veda ad esempio la visita al monastero benedettino di Santa Margherita, il cui verbale consta di 2 pagine e mezza, mentre i decreti occupano i fogli restanti fino a pagina 8; il problema della ricompensa a operai e contadini è a p. 6.

[55] AGAB, *Visite pastorali* 63 e 80, visita alle monache e terziarie della città del card. Vincenzo Malvezzi (1760).

zione che ha per teatro i monasteri, come appare nella citata visita Colonna, ma documenti di questo tipo costituiscono forse un'eccezione. La possibilità di indagare nella vita interna dei monasteri e nelle eventuali dinamiche di gruppo che talvolta affiorano dalle deposizioni delle monache, sembra estranea alle visite pastorali ordinarie, dove non viene riportato ufficialmente il verbale dell'interrogatorio personale, e pare piuttosto doversi cercare in visite occasionate da precisi motivi locali o disciplinari, quando non addirittura in documenti dell'inquisizione[56].

Quando le carte dei visitatori o degli inquisitori ci restituiscono la parola delle monache, il profilo dell'istituzione monastica, del suo ruolo sociale e simbolico nella città di antico regime, può indubbiamente arricchirsi di significati umani e religiosi che i documenti e le testimonianze superstiti negli archivi dei monasteri consentono solo di ipotizzare.

[56] Per restare nell'ambito bolognese, si può vedere la documentazione relativa alla visita personale della monache camaldolesi di Santa Cristina originata dai disordini interni al monastero per motivi di musica: cfr. C. MONSON, *Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern italian Convent*, Berkeley - Los Angeles - Boston 1995.

I 'loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici

di *Angelo Turchini*

Tutta una serie di grandi e piccoli enti presenti e operanti in tutte le comunità degli antichi stati italiani rientrano nella categoria dei *loca pia*[1]. Nonostante la loro ampia diffusione istituzionale, occorre rilevare scarsa attenzione degli studi al loro complesso[2]: se si prescinde da studi riferiti a singoli casi particolari (la confraternita specifica di una realtà determinata, ad esempio) spesso trattati con scarso spirito critico e comparativo, prevalendo piuttosto la descrizione del caso, negli studi migliori ci si è interessati a singole entità (ad esempio a fabbricerie o confraternite o, con più insistenza, a ospedali e monti di pietà, magari in prospettiva di storia della sanità, dell'economia, della spiritualità) segnalando solo di passaggio i loro nessi relazionali.

Non si è insomma colta la loro essenza di 'parte di un sistema' che riguarda l'insieme delle istituzioni ed i rapporti con le comunità locali e lo stato: si tratta di «istituzioni, corpi ed enti forniti di pertinenze in campo ecclesiastico e caratterizzati dalla

[1] *Pia loca* sono quegli enti, fondazioni o corporazioni da considerarsi «come un'integrazione dell'ordinamento ecclesiastico propriamente detto», avendo scopo pio esplicato in attività religiosa, caritativa e di culto; essi sono «enti intermedi e quasi di collegamento tra l'ordinamento ecclesiastico e quello statale, tra la società religiosa e quella civile»: L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano*, Milano 1941, pp. 203-204. Per una visione d'insieme cfr. A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 433-465.

[2] A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 433, invita ad un «esame congiunto e parallelo delle iniziative emergenti nei diversi settori».

sicura appartenenza al 'pubblico' ed al 'laico'»[3]; inoltre, se sono stati indagati sotto l'aspetto economico, spirituale, assistenziale, in genere sono stati poco esaminati rispetto alla loro natura, ed ai rapporti fra società civile ed ecclesiastica, luogo d'incontro e di confronto, segno di partecipazione popolare e di esercizio di poteri; e quando ciò è stato fatto, spesso ha permesso di sottolineare elementi di particolarismo e di tradizione. Eppure, la presenza (o meglio la compresenza) di vari *loca pia* registrati nelle visite pastorali, al pari della loro significativa assenza, dovrebbe indurre a tenere presente un quadro più ampio.

Sulla limitazione degli studi (e anche della prospettiva) hanno certamente influito alcuni fattori, fra i quali una scarsa valorizzazione di fonti ecclesiastiche quali le visite utilizzabili come 'fonte opaca' nel settore delle *res mixtae*, accanto ad altri materiali documentari di natura più squisitamente laica, ed insieme una forte 'adesione' a fonti civili tese a sottolineare competenze e diritti propri. E non v'è dubbio che, come è stato recentemente osservato da Cecilia Nubola, «i conflitti giurisdizionali e la difesa delle autonomie ... rinviano ad un sistema di rapporti che si giocano nella società, i cui attori, di volta in volta, possono essere semplici laici, istituzioni ecclesiastiche o cittadine e rurali, curie diocesane e chiese locali e, ad un livello più alto, papato e principi, per il controllo di istituzioni importanti dal punto di vista non solo religioso, ma spesso sociale, economico e politico»[4]; di conseguenza occorre forse porsi in un'ottica diversa da quella un po' obsoleta, e ancora ricorrente in vari studi, definita sulla base di «contrasti giurisdizionali»[5].

[3] G. GRECO, *Pievi e parrocchie nel contado pisano nel XVI secolo: decadenza e rinascita delle strutture del potere istituzionale nel territorio rurale*, in G. SANTINI (ed), *Cattedrale, città e contado tra medioevo ed età moderna. Atti del Seminario di studi, Modena, 15-16 novembre 1985*, Milano 1990, p. 168.

[4] C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, p. 393.

[5] C. RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli 1984, p. 227 invitava al suo superamento.

Occorrerà orientarsi allora non solo ad individuare competenze e diritti, ma anche a tenere presente, in via preliminare, il porsi dei vari *loca pia* nella società, con ruoli importanti in tutta una serie di settori sociali e comunitativi, caritativi e scolastici, devozionali ed assistenziali, fra pubblico e privato, a ricercare ed individuare corrispettive e significative relazioni fra posizioni ecclesiastiche e di parte dei ceti dominanti nel campo dei poteri. All'ordine della società, politico e religioso, si perviene con l'instaurazione di equilibri diversi, nel tempo e nello spazio, i quali non sono rigidi ma dinamici, fra libertà e controllo[6]: ne fanno parte il riconoscimento dei diritti, come la loro limitazione, con tutta una serie di emergenze e di carenze.

In tale direzione si possono utilmente prendere in considerazione alcuni casi studiati di recente: Napoli e, più complessivamente il Mezzogiorno, Milano e più generalmente l'Italia nordoccidentale, comprendendovi le valli piemontesi dalla seconda metà del XVI secolo ovvero diversi ambiti territoriali e spaziali; la problematica e la variegata attenzione istituzionale (fabbricerie, confraternite, ospedali) è unificata da una comune attenzione di fondo all'intreccio fra istituzioni e società (civile ed ecclesiastica), colte nelle loro relazioni molteplici, nell'affermazione o nella difesa di ambiti di potere a partire da quanto offre l'istituto visitale: dall'azione ricognitiva del vescovo alla conseguente sedimentazione di atti.

1. *Diritto di visita e mandati del concilio tridentino*

a. Il tridentino

Nella loro azione pastorale i vescovi hanno per guida il mandato del concilio tridentino (sess. XXII, *de ref.*, c. 8) che attribuisce loro, più che il compito, il diritto di visita (*ius visitandi*) sui luoghi pii, mentre conferisce il potere di esecuzione delle pie disposizioni nei casi giuridicamente concessi[7].

[6] Cfr. G. GRECO, *Le chiese locali*, in G. GRECO - M. ROSA (edd), *Storia degli antichi stati italiani*, Roma - Bari 1996, pp. 207-208.

[7] «Episcopi etiam tamquam Sedis Apostolicae delegati, in casibus a iure concessis, omnium piarum dispositionum, tam in ultima voluntate, quam inter vivos sint, executores, habeant ius visitandi hospitalia, collegia

Il concilio dà inoltre al vescovo la possibilità di scomunica per gli usurpatori dei beni ecclesiastici, ivi compresi quelli dei *loca pia* (nella sess. XXII, *de ref.*, c. 11 si menzionano chiese, benefici, monti, altri luoghi pii); e in certi determinati casi la facoltà di operare a sostegno finanziario con l'attribuzione del frutto di benefici sottratti a non residenti o concubini (sess. XXII, *de ref.*, c. 1; XX, *de ref.*, c. 14)[8].

Gli amministratori dei *loca pia* sono tenuti a rendere conto annuale della loro gestione all'ordinario diocesano (sess. XXII, *de ref.*, c. 9)[9] e a restare in carica per un solo triennio (sess. XXV, *de ref.*, c. 8); nel caso che il rendiconto amministrativo venisse presentato ad altri, il vescovo avrebbe dovuto essere associato o avrebbe dovuto conferirvi (*cum iis adhibeatur*, sempre nella sess. XX, *de ref.*, c. 9); con ciò, come ha notato Jean Imbert, si riconosce il ruolo eminente attribuito alle magistrature secolari, perché il vescovo non prende il loro posto, ma semplicemente vi si aggiunge[10], e tuttavia anche così resta una presenza importante, e ingombrante.

quaecumque ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas sive quocumque alio nomine vocant; non tamen quae sub regum immediata protectione sunt, sine eorum licentia. Eleemosynas, Montes pietatis sive charitatis et pia loca omnia, quomodocumque nuncupentur, etiam si praedictorum locorum cura ad laicos pertineat atque eadem pia loca exemptionis privilegio sint munita; ac omnia, quae ad Dei cultum, aut animarum salutem, seu pauperes substentandos instituta sunt: ipsi ex officio suo, iuxta sacrorum canonum statuta cognoscant, et exequantur. Non obstantibus quacumque consuetudine, etiam immemorabili, privilegio aut statuto».

8 Cfr. L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 269.

9 «Administratores, tam ecclesiastici quam laici, fabricae cuiusvis ecclesiae, etiam cathedralis, hospitalis, confraternitatis, eleemosynae, montis pietatis et quorumque piorum locorum, singulis annis teneantur reddere rationem administrationis ordinario, consuetudinibus et privilegiis quibuscumque in contrarium sublatis, nisi secus forte in institutione, et ordinatione talis ecclesiae, seu fabricae expresse cautum esset. Quod si ex consuetudine aut privilegio aut ex constitutione aliqua loci aliis ad id deputatis ratio reddenda esset, tunc cum iis adhibeatur etiam ordinarius, et aliter factae liberationes dictis administratoribus minime suffragentur».

10 J. Imbert, *Les prescriptions hospitalières du concile de Trente et leur diffusion en France*, in *Atti del primo congresso italiano di storia ospitaliera. Reggio Emilia, 14-17 giugno 1956*, Reggio Emilia 1957, p. 356; dopo di lui solo C. Russo, *Chiesa e comunità*, cit., p. 223 sottolinea questa importante precisa-

Il tridentino si collega con la tradizione quando già nel 1547 (sess. VII, *de ref.*, c. 15) rinnova la costituzione *Quis contingit* del concilio di Vienne (1311-1312), ulteriormente richiamata nell'ultima sessione: in quell'occasione stabilisce che il vescovo può costringere all'adempimento dei compiti assunti sia commendatari che amministratori a qualsiasi titolo di *loca pia*, specialmente di quelli con finalità assistenziali per pellegrini, infermi, anziani e poveri; può altresì giungere alla rimozione dall'incarico, ed anche, in caso di carenza di utenza predeterminata, alla conversione delle entrare ad altro uso pio. Facendo riferimento agli enti, ed eventualmente anche alle chiese ad essi annesse (*etiam ecclesiis suis unita*: sess. XXV, *de ref.*, c. 8) e distinguendo gli aspetti amministrativi dell'ente e della chiesa il tridentino sottolinea la necessità di destinazione delle risorse specifiche alla loro destinazione primaria, e non ad altri scopi; i titolari di benefici annessi (metà curati, metà ospedalieri ad esempio) non possono distrarre per sé i proventi finalizzati al sostegno di attività assistenziali e caritative[11].

Che cosa significa allora diritto di visita? Il vescovo ha potere di prendere provvedimenti per la buona amministrazione dei *loca pia*, senza distinzione fra enti a prevalente scopo religioso o caritativo[12]; né viene invitato a distinguere le diverse modalità di costituzione ed erezione, civile o ecclesiastica, per quanto possa tenere presente situazioni di fatto estremamente variegate, e anche dell'intreccio dei poteri. Il visitatore può inol-

zione del tridentino; cfr. anche H. JEDIN, *Zwei Konzilsdekrete über die Hospitäler*, in *Atti del primo congresso*, cit., pp. 376-385.

11 «Admonet sancta synodus quoscumque ecclesiastica beneficia, saecularia seu regularia, obtinentes, ut hospitalitatis officium, a sanctis patribus frequenter commendatum, quantum per eorum proventus licebit, prompte benigneque exercere assuescant, memores, eos qui hospitalitatem amant, Christum in hospitibus recipere. Illis vero, qui hospitalia vulgo nuncupata, seu alia pia loca ad peregrinorum, infirmorum, senum pauperumve usum praecipue instituta, in commendam, administrationem aut quemcumque titulum, aut etiam ecclesiis suis unita obtinent ... praecipit omnino, ut impositum illis onus officiumve administrent atque hospitalitatem, quam debent, actu exerceant, iuxta constitutionem concilii Viennensis, alias in hac eadem synodo sub ... Paulo III innovatam, quae incipit: Quia contingit». Cfr. J. IMBERT, *Les prescriptions*, cit., p. 353.

12 L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 232.

tre imporre a rappresentanti della comunità, o di sue associazioni, il pagamento della decima, o contributo per opere di riparazione o di arredo della chiesa, coinvolgendo la popolazione a vari livelli, insomma può prescrivere obblighi ai laici[13].

b. Diritto e rifiuto di visita

Il diritto di visita (*ius visitandi*) espresso dal concilio tridentino viene ribadito nella legislazione conciliare metropolitana, ad esempio a Milano nel 1565[14] o a Napoli nel 1576[15], ma soprattutto viene praticato nelle visite. Con quali modalità si realizza?

Le visite pastorali «incorporano nella sfera d'azione dell'autorità episcopale e del clero secolare interi settori della vita sociale», per quanto essi non siano sempre e «necessariamente di loro competenza», e fra questi va annoverato «l'incerto e mal definito mondo» dei *loca pia*, «di confraternite ... come di ospizi rurali ... così come di monti di pietà o di monti frumentari, su cui anche l'autorità laica rivendica le proprie prerogative»[16].

[13] Cfr. le osservazioni di C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993; A. TORRE, *Il consumo di devozioni*, Venezia 1995, p. 20.

[14] *Acta ecclesiae mediolanensis* (d'ora in poi *AEM*), II, coll. 47 ss.

[15] Cfr. C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 225; F. STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Napoli 1968, pp. 152-155. Nel sinodo provinciale napoletano del 1576 si richiamano gli amministratori alla custodia dei luoghi loro affidati, alla presentazione di un rendiconto annuale; inoltre si ribadisce il diritto di visita episcopale a tutti gli ospedali (eccetto quelli di immediata giurisdizione regia), a tutti i luoghi pii e monti di pietà; infine, per le confraternite si richiede *placet* episcopale di conferma dei maestri, si vuole l'approvazione episcopale dei capitoli; si richiama inoltre il rispetto delle volontà dei defunti: cfr. S. MUSELLA, *Dimensione sociale e prassi associativa di una confraternita napoletana nell'età della Controriforma*, in G. GALASSO - C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno*, I, Napoli 1980, pp. 351-352.

[16] A. TORRE, *Il consumo*, cit., p. 20, con riferimento al Concilio tridentino, sess. XXII, c. 8 *de ref.* e sess. XXIV, c. 10 *de ref.*; cfr. anche P. PRODI, *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240.

I *loca pia* amministrati dai laici offrono numerosi esempi di resistenza opposta allo *ius visitandi* preteso dal vescovo: si va dalla petizione o rivendicazione di esenzione e di indipendenza dall'ordinario, effettuate in sede giurisdizionale ecclesiastica appropriata come una assise sinodale (Napoli, 1565)[17], a comportamenti connessi alla riluttanza ad accettare l'intervento episcopale (Bologna, 1570 ad esempio dove ospedali e luoghi pii «malvolentieri comportano le visite» e «con difficoltà grande si inducono a rendere i conti dell'administratione»)[18], boicottandolo, giungendo in qualche caso sino al ricorso alle congregazioni romane da parte di enti pii e fabbricerie (Cremona, 1567-1576)[19], tendendo comunque a ridurne la portata e l'ambito; ma si procede anche per via non ecclesiastica, e si adisce alla competente giurisdizione civile, suscitando di conseguenza un contenzioso istituzionale fra autorità civili ed ecclesiastiche teso all'affermazione dei rispettivi diritti.

c. Emergenze e carenze negli atti di visita

Dalle visite emergono problemi di riconoscimento dei poteri: lo scontro istituzionale è questione politica, per l'istituzione ecclesiastica ed il vescovo, non meno che per gli enti visitati, i ceti, le comunità, lo stato; giungendo a toccare la legittimità religiosa (connessa anche al peso della mobilitazione) si tocca la sfera d'azione degli enti e, ancor prima, il potere degli uomini che la esercitano nel contesto della comunità, la loro riconoscibilità e coesione interna, la loro possibilità di espressione politica e d'interessi, la loro stessa legittimazione. Si tratta di vedere allora il rapporto fra le esigenze dei fedeli e delle fami-

[17] *Acta et decreta synodi neapolitanae* ..., Neapoli 1568, pp. 27, 39; cfr. C. Russo, *Chiesa e comunità*, cit., p. 224.

[18] P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, p. 192; cfr. C. Russo, *Chiesa e comunità*, cit., p. 225.

[19] C. Nubola, *Visite*, cit., sulla scorta di G.I. Varsanyi, *De competentia et procedura sacrae Congregationis concilii ab origine ad haec usque nostra tempora*, in *La sacra congregazione del Concilio. Quarto centenario della fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, pp. 70-71: la controversia sul diritto di visita ed il rendiconto amministrativo fa ritardare comunque qualsiasi decisione.

glie con equilibri di ceto, il consolidamento e la moltiplicazione (o riduzione) di una serie di legami con un processo di centralizzazione (se non di controllo)[20]. I *loca pia*, e la loro amministrazione, costituiscono un buon terreno di confronto e d'indagine. Anche attraverso le visite si può scorgere o intravvedere una progressiva e moderna separazione delle sfere, superando un sistema pragmatico ed empirico.

Non v'è dubbio che gli atti delle visite, come ha avuto modo di constatare Carla Russo per l'area napoletana, ma la sua considerazione è facilmente generalizzabile e verificabile, non registrano «una particolare attenzione della gerarchia ecclesiastica per i laici, o almeno per i loro comportamenti religiosi»; le maggiori attenzioni toccano lo stato degli edifici di culto, la loro condizione giuridica e patrimoniale, l'ottemperanza del clero agli obblighi previsti, la sua situazione giuridica e culturale, e simili[21], in un'ottica che assume forme burocratico-amministrative, tocca enti e persone giuridiche, si sofferma su questioni e problemi attinenti i medesimi in relazione all'esercizio di diritti, con conseguente investimento di poteri e di autorità. Può essere allora interessante guardare all'estensione degli spazi occupati, o meno, dalla visita: se ci si informa, e quanto, a proposito di ospedali e di confraternite, di monti e di fabbricerie, e in che modo si interviene, ovvero se la visita pastorale è terreno o costituisce palestra di esercizio di diritto o piuttosto se il diritto resta fuori[22]. Gli elementi non mancano se si pensa al tessuto delle confraternite (di cui si acquisiscono anche materiali o si provvede a riforme statutarie), degli ospe-

20 Cfr. G. CHITTOLINI, *Note sulla politica ecclesiastica degli stati italiani nel sec. XV (Milano, Firenze, Venezia)*, nonché J. BOSSY, *Privacy, christianity and the State, 1400-1650*, in J.-PH. GENET - B. VINCENT (edd), *Etat et église dans la genèse de l'Etat moderne. Actes du colloque organisé par le CNRS et la Casa de Velasquez. Madrid 30 novembre et 1er decembre 1984*, Madrid 1986.

21 C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 11; l'autrice prosegue: «L'interesse per i laici si manifesta piuttosto nelle varie forme di conflittualità, spesso molto accentuate, per l'affermazione o la difesa di prerogative da essi rivendicate, alle quali si oppongono, secondo i casi, i parroci e i livelli più alti del governo della diocesi».

22 Cfr. gli studi di Gaetano Greco per l'area toscana, e non solo per quella, nonché A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., pp. 435 ss., 454 ss.

dali, dei monti, all'attenzione prestata agli edifici e all'acquisizione delle informazioni, e talora delle relazioni dei fabbriceri, agli interrogatori (pur con vari limiti) di personale laico.

Se nella visita può riscontrarsi una certa «laconicità al limite della reticenza»[23], la superficialità dei riscontri è voluta, poiché ci si inoltra su terreni istituzionali infidi, si toccano suscettibilità, esistono inferenze; d'altra parte se le istituzioni spesso parlano di più quando confliggono, e allora lasciano traccia in processi, in controversie e atti simili, più facilmente conservati presso istituzioni organizzate e moderne che valorizzano l'archivio come luogo di ricognizione e certificazione di diritti, bisogna registrare silenzi ancora maggiori causati dalla frequente mancanza delle carte amministrative[24] come dei resoconti di assemblee comunitarie.

Dalla ricognizione delle visite in area napoletana «emerge chiaramente la presenza di laici nell'amministrazione temporale delle chiese, con quelle competenze che generalmente si riconoscono come tipiche delle fabbricerie»[25] e che individuano, insieme con l'introduzione di elementi di modernità, come il controllo amministrativo, notevoli resistenze da parte delle singole persone, delle famiglie, dei corpi e delle comunità. Anzi, pur con tutti i limiti connessi ad interessi di carattere normativo ed amministrativo suscettibili di condizionare la nostra lettura, le visite sembrano fornire molti materiali utili ad aprire uno squarcio su quella realtà in un ambito territoriale determinato[26].

2. *Tipologia degli enti visitati*

Il vescovo esercita diritti di controllo e di vigilanza insieme, o di semplice vigilanza: il primo tocca tutti gli enti di diretta e

[23] Cfr. A. TORRE, *Il consumo*, cit., p. 83.

[24] Il fenomeno è forse imputabile a molteplici fattori (scarsità di risorse gestite, conservazione privata, disordine gestionale, distruzioni e dispersioni documentarie di vario genere).

[25] C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 223.

[26] *Ibidem*, p. 10.

riconosciuta fondazione ecclesiastica, ed è normalmente compiuto attraverso l'azione di visita in occasione della visita pastorale; dopo l'ispezione seguono opportune direttive, e sarebbe interessante verificare le modalità dell'una e gli ambiti investiti dalle altre; il secondo riguarda gli altri enti: nella visita, è limitato in genere alla verifica di aspetti religiosi e cultuali, dell'espletamento delle pie volontà, nonché dell'amministrazione e gestione del sacro, o comunque di ambiti connessi al luogo sacro. Come è noto, e come si è avuto modo di accennare, la tipologia degli enti coinvolti è abbastanza ampia (e poi bisognerebbe tenere conto di notevoli commistioni) e sostanzialmente comprende:

a. 'Fabricae' ecclesiastiche

Il fenomeno delle fabbricerie è maggiormente diffuso, come è noto, nell'area dell'Italia settentrionale, e meno nel resto della penisola, ad eccezione della Sicilia[27]. La fabbrica, che vede un intervento costante dei membri della comunità locale, per la costituzione del patrimonio con elemosine, legati, donazioni, attraverso i suoi amministratori interviene sia per la costruzione, la manutenzione, il restauro, l'ornamento dell'edificio, sia per la promozione dell'esercizio del culto (ad esempio con dotazioni di arredi, paramenti, suppellettili), sia per contribuire al mantenimento del clero, integrando il reddito del beneficio[28], andando ben oltre la semplice amministrazione. Si ha il fenomeno di grandi fabbriche, dalla Fabbrica del Duomo di Milano, alla Fabbrica della basilica di S. Marco a Venezia, di

[27] Cfr. *ibidem*, p. 223; ma «l'assenza di fabbricerie» (nota A. TORRE, *Il consumo*, cit., p. 269), è anche una «autentica peculiarità del caso piemontese».

[28] Cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 259. «Furono dapprima le principali chiese cittadine e le collegiate o *canonicae* dei più importanti centri rurali ad avere una *fabrica*; successivamente durante i secc. XVII e XVIII, anche presso le semplici parrocchie, ove l'antico patrimonio beneficiario non era spesso sufficiente per sostenere l'ecclesiastico e sopperire alle necessità della chiesa, si andarono costituendo con le offerte dei parrocchiani e per iniziativa di essi o dello stesso parroco dei *patrimonia fabricae* con amministrazione separata»: *ibidem*, p. 274.

S. Petronio a Bologna, del Duomo a Firenze e a Siena, all'Opera della metropolitana a Lucca, a Pisa, o a Spoleto, ma esse costituiscono l'emergenza di un fenomeno diffuso[29].

Le funzioni delle fabbriche, e delle fabbricerie, sono «regolate in conformità degli usi e delle consuetudini locali», più o meno ampie alla luce delle «particolari condizioni in cui la chiesa si è venuta a trovare nei confronti sia dello stato» che dei privati non solo al momento della formazione, ma anche durante la loro attività[30]; eppure dopo la conclusione del concilio tridentino sono di fatto investite, nel loro legame con le comunità originarie, dal richiamo all'obbligo dei fedeli «di contribuire in via accessoria alle spese necessarie per la conservazione e riparazione» della parrocchiale (sess. XXI, *de ref.*, c. 7)[31], per la canonica, per alimentare la lampada del Santissimo Sacramento, per assolvere legati e simili, attraverso l'assegnazione di finanziamenti espressamente determinati in modo straordinario o anche continuativo.

Le visite pastorali milanesi, al pari di quelle napoletane dalla seconda metà del XVI secolo in poi, conservano numerose

[29] Ci si limita solo a qualche riferimento esemplificativo: per Milano E. Brivio, *L'amministrazione della Veneranda Fabbrica del Duomo nell'età spagnola*, in F. Ruggeri (ed), *Studi in onore di mons. Angelo Majo per il suo 70° compleanno* (Archivio Ambrosiano, 72), Milano 1996, pp. 137-147; per Venezia G. Cozzi, *Il giuspatronato del Doge su San Marco: diritto originario o concessione pontificia?*, in A. Niero (ed), *San Marco: aspetti storici e agiografici*, Venezia 1996, pp. 727-742; per Bologna F. Giorgi (ed), *L'archivio della Fabbriceria di S. Petronio di Bologna*, Bologna 1931; per Siena G. Cecchini, *L'archivio dell'Opera del Duomo e il suo riordinamento e inventario*, in «Bollettino della società senese di storia patria», LX, 1953, pp. 67-77; per il Mezzogiorno cfr. gli spunti offerti dal dibattito presente in G. Santini (ed), *Cattedrale, città e contado*, cit.

[30] Cfr. C. Russo, *Chiesa e comunità*, cit., p. 222.

[31] Cfr. L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 274. «La comunità poteva essere invitata ad autotassarsi per mantenere un cappellano o un giovane chierico, oppure a provvedere alle spese per ampliare o restaurare una chiesa, per allestire o decorare una cappella, per farvi celebrare delle messe, per predisporre una cappella battesimale sufficientemente dignitosa», scrive D. Zardin, *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra Cinque e Seicento*, in «La scuola cattolica», CXII, 1984, p. 135. Ma sul fenomeno cfr. le belle osservazioni di C. Nubola, *Conoscere per governare*, cit.

tracce di tale situazione[32]; anzi meriterebbe di essere approfondita l'origine, e meglio delineato il ruolo (solo di supervisione architettonica?) del «prefetto delle fabriche», preposto alla omonima sezione della curia milanese a partire dall'età borromaica; l'esigenza di rinnovare l'edificio parrocchiale e di migliorarne la gestione comporta la necessità di un controllo episcopale degli interventi delle fabbricerie[33].

Gli amministratori delle *fabricae* sono tanto ecclesiastici quanto laici; fra i primi possono esservi designazioni da parte del capitolo, dell'arciprete, di un vicario; fra i secondi si annoverano i delegati della comunità, dei vicini, degli eventuali patroni; le nomine segnalano l'articolazione di equilibri ed interessi, al pari dell'affidamento delle funzioni direttive[34]. La designazione degli amministratori da parte delle istituzioni comunali (da sole o in compartecipazione con altri) negli organismi di

32 I fabbricieri delle chiese, lamenta il visitatore per la situazione riscontrata a S. Stefano in Milano (Archivio storico diocesano di Milano, Sez. X, S. Stefano, VI, q. 15) «si sono talmente impadroniti della chiese che pretendono totale giurisditione sopra quelle»; è un caso fra tanti. Gli amministratori, si aggiunge in quell'occasione, «pretendono di far loro l'elettione dei predicatori che predicano in questa chiesa et, quando occorre, che li sia assegnato soggetto»; inoltre intervengono sugli edifici pertinenti alla fabbrica senza alcuna autorizzazione ecclesiastica. Per l'area milanese manca uno studio complessivo come quello della Russo per il napoletano; per qualche cenno connesso con l'ambito dell'organizzazione scolastica cfr. A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 29), Bologna 1996.

33 «Fabricano senza partecepatione del prefetto delle fabriche», nota ancora il visitatore a S. Stefano in Milano. Il prefetto *fabricae ecclesiae* guarda ai *census*, ai *redditus*, ai *decreta*; sull'ufficio per le fabbriche ecclesiastiche poi 'istituito' (ma bisognerebbe dire messo in vigore con nuove e limitate finalità istituzionali) da Federico Borromeo nel 1617, in significativa concomitanza con il concordato siglato da poco, cfr. l'intervento di A. BURATTI MAZZOTTA in F. RUGGERI (ed), *Studi in onore*, cit., pp. 149-161.

34 Cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., pp. 271-272: vi si segnala un *ordo fabricierios eligendi* (relativo alla collegiata e parrocchiale dei SS. Stefano e Lorenzo di Castiglione Olona, stesa in occasione di visita nel 1581): un membro è scelto dall'arciprete (e cappellani), dai nobili e dalla comunità (due rappresentanti); il sistema di nomina diretta dei fabbricieri da parte dell'arcivescovo è applicato fin dall'inizio alle fabbriche cittadine di fine XVI secolo.

governo talora riflette la foma del governo municipale (i rappresentanti di quartiere del comune si ritrovano a Torre del Greco, ma pure a Milano)[35].

b. Istituti ospedalieri

Quando lo *ius visitandi* sancito nel concilio tridentino scivola nel controllo amministrativo degli ospedali, pure previsto, trova opposizioni, ostacoli talora artificiosi, e tutta una serie di difficoltà da parte dei membri preposti alla gestione, da parte delle comunità e dello stato[36]. La diffusione capillare degli istituti sul territorio, la loro articolazione in una fitta rete locale, più o meno centralizzata, la loro grande varietà di origini, di statuti, di finalità, il loro legame con confraternite di varia natura sembra congiurare per favorire i presupposti di contenziosi, anche duraturi, fra poteri, tanto più che gli ospedali ottengono mezzi finanziari tramite concessioni, legati e lasciti, contributi comunitativi. Dall'ambito assistenziale caritativo, connesso precipuamente all'attività degli ospedali (ma anche dei consorzi) possono ancora venire molti elementi per una migliore comprensione dell'intreccio dei poteri se indagato in prospettive aggiornate, e proprio a partire dalle visite[37].

[35] Cfr. C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 233. Come ha giustamente rilevato Luigi Prosdocimi, le *fabricae* si trovano in una «caratteristica posizione di fronte alla chiesa e allo stato, intermedia e oscillante tra i due ordinamenti e le due autorità», combinando insieme «libertà» e «privilegio», e conservandoli anche «quando si tentò di assorbire tali istituzioni in uno dei due ordinamenti, sottoponendole al controllo esclusivo del potere ecclesiastico o di quello civile» (L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 275) vi è inoltre da tenere presente che «non è possibile una distinzione tra i beni destinati al sostentamento dell'ecclesiastico e quelli destinati alla manutenzione dell'edificio sacro e tutto il patrimonio della *ecclesia* è amministrato per lo più dal rettore della chiesa stessa col concorso dei vicini o parrocchiani» (*ibidem*, pp. 240-241).

[36] *Ibidem*, pp. 203 ss., 207 ss., 210 ss. nonché E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, Milano 1956, pp. 84 ss., i quali documentano la tendenza nel sec. XV alla laicizzazione delle amministrazioni ospedaliere, e più recentemente A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit.

[37] Cfr. l'esemplare studio di A. TORRE, *Il consumo*, cit., per l'area monregalese.

c. 'Scholae' e confraternite

Bisogna distinguere, sia pure in modo semplicistico, fra *scholae* e confraternite, fra vecchi e nuovi istituti.

Dal XVI secolo varie *scholae* assumono funzione e carattere prevalente di «luoghi pii elemosinieri» dall'importante rilevanza sociale. Le *scholae* con fine caritativo e religioso, essendo enti con effetti patrimoniali e giurisdizionali, hanno nella causa pia la loro giustificazione, oltre che la propria origine, e quindi ricadono sotto la protezione e tutela del vescovo, come gli altri *loca pia*[38]. Esse hanno valenza politica per le funzioni svolte, sono «soggetto di politica» oltre che di vita religiosa, in molti ambiti della vita comunitaria locale[39]. Ma quando si presentano in possesso di oratori, esercitano diritti di giuspatronato in altri luoghi di culto, pagano lo stipendio di cappellani e così via, esse segnalano anche una finalità fabbriceriale[40]; sodalizi simili, come scuole «dei poveri» o di carità (in area rurale padana ad esempio) presentano analogie con le scuole elemosiniere urbane[41].

Spesso da parte dei vescovi in visita si accentua sempre più il carattere di fondazione rispetto a quello originario: le tensioni, che non mancano nel corso della seconda metà del XVI secolo, sono come limitate con l'emanazione della bolla *Quaecumque*

[38] Cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 232, con riferimento anche al *Decretum*, c. 3 X (3, 36). Queste *scholae*, spesso collegate con l'organizzazione parrocchiale, di norma vedono deputati all'amministrazione autorevoli membri delle principali famiglie della comunità locale o cittadina, incaricati di provvedere ai molti legati pii.

[39] A. SINDONI, *Le confraternite in Sicilia in età moderna*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIX, 1990, note 37-38, p. 337; per altra area cfr. A. TORRE, *Il consumo*, cit.

[40] Cfr. D. ZARDIN, *Carità e mutua assistenza*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV* ..., Milano 1989, pp. 293-294, con riferimento a A. NOTO, *Gli amici dei poveri* e B. VIVIANO, *Le sedi dei 39 luoghi pii elemosinieri di Milano (1305-1980)*, in A. NOTO - B. VIVIANO, *Visconti e Sforza fra le colonne di palazzo Archinto*, Milano 1980, pp. 293-294. Cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 237.

[41] Cfr. ancora L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., pp. 228-229; A. TORRE, *Il consumo*, cit., p. 85, a proposito delle 'carità' che istituiscono legami sociali ed esprimono l'identità locale nel loro impegno pratico.

Sede apostolica del 7 dicembre 1604 (successivamente modificata); pur non toccando situazioni pregresse, anche intricate, quando vi si stabilisce in una realtà la presenza di una sola confraternita di un tipo, l'erezione di un istituto associativo con l'approvazione ed il consenso dell'autorità episcopale, cui tocca anche l'esame e la revisione dell'ordinamento statutario, nonché il controllo dell'amministrazione e della destinazione dei fondi[42], si pongono le premesse per distinzioni istituzionali e precisazioni di sfere di competenza valide più per il futuro che per il passato, per nuove realtà ed alcuni (piuttosto che tutti) enti, soprattutto di antica fondazione laica e con diritti consolidati. La bolla del 1604 pur collocandosi sulla scia del tridentino[43], di fatto prende atto delle situazioni e costituisce come uno spartiacque rispetto al passato.

d. Monti di pietà

Una volta fondati per iniziativa di confraternite, comuni o anche signori, i monti «per le comunità che le gestiscono e le forze che in esse si esprimono» vengono ad essere uno «strumento basilare nell'organizzazione dell'economia cittadina»[44]. Dopo il

[42] Cfr. V. PAGLIA, *Contributo allo studio delle confraternite romane*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», IX, 1980, pp. 259-260; C.F. BLACK, *Italian contraternities in the Sixteenth century*, Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sidney 1989.

[43] «Il Tridentino, dunque, pur non abolendo alcuni diritti consolidati, cerca di prefigurare il passaggio dalla corresponsabilità della cura d'anime di corpi ed enti» dalle finalità latamente religiose, come ospedali, collegi, confraternite laicali, monti di pietà «alla subordinazione all'ordinario a cui doveva essere riservata, almeno in teoria, la superiore responsabilità di governo della diocesi»: C. NUBOLA, *Visite*, commentando sess. VII, *de ref.*, c. 2; sess. XII, *de ref.*, c. 8-9; sess. XXIV, *de ref.*, c. 11.

[44] V. BELLAGAMBA, *Monti di pietà*, in *La Marca e le sue istituzioni al tempo di Sisto V*, Roma 1991, pp. 291-302 (con bibliografia locale), 294 in particolare. Cfr. altresì M.G. MUZZARELLI, *Un bilancio storiografico sui Monti di pietà: 1956-1976*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 165-183; P. PRODI, *La nascita dei Monti di pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 211-224, ripubblicato in M. CHESSA - M. POLI (edd), *La presenza francescana tra Medioevo e modernità*, Firenze 1996, pp. 17-28.

concilio tridentino i monti «acquisiscono nuovo spazio» e vengono inseriti «stabilmente nel quadro dell'istituzione ecclesiastica» da parte della medesima; «vengono classificati come luoghi pii e in quanto tali sottoposti alla tutela e al sindacato dei vescovi»[45], azioni svolte soprattutto, ma non solo, in occasione di visite pastorali.

Il costante richiamo alla buona amministrazione, il rispetto dei principi originari e statutari, consegue l'effetto non immediato di un aggiornamento dei capitoli degli enti; esso non va collegato all'introduzione di novità nella normativa e nell'organizzazione interna, quanto piuttosto, come ha notato Bellagamba per la realtà dello Stato pontificio, ad una sorta di «seconda fase di fondazione» ovvero di «rifondazione» dei monti medesimi, evidente a partire dall'ultimo quarto del XVI secolo[46]. La diffusione sul territorio è incrementata nel contesto di un progetto confessionale e sociale, anche se spesso l'atto istitutivo promana dal consiglio comunale che non solo concorre ad elaborare lo statuto, ma soprattutto l'approva, designa gli officiali preposti alla gestione e così via[47].

3. *Luoghi delle comunità, dello stato e della chiesa*

Se il diritto canonico (medievale) distingue fra *loca sacra* come chiese e monasteri e *loca pia*, *loca religiosa*, *loca venerabilia*[48],

[45] V. BELLAGAMBA, *Monti di pietà*, cit., p. 296.

[46] *Ibidem*, p. 296.

[47] *Ibidem*, p. 294; talora non mancano casi di interdipendenza amministrativa tra comune e monte (con l'uso di personale comunale); si riscontrano anche commissioni paritetiche come in una visita di Reggio Calabria: A. DENISI, *L'opera pastorale di Annibale d'Afflitto arcivescovo di Reggio Calabria (1594-1638)*, Presentazione di G. DE ROSA, Roma 1983, pp. 82-83.

[48] P.G. CARON, *L'evoluzione dalla quarta pauperum alla pia fundatio a scopo ospitaliero in alcuni testi della letteratura decretistica*, in *Atti del primo congresso*, cit., pp. 289 ss.; cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 218: «Il problema della condizione giuridica delle fondazioni a scopo caritativo era risolta dalla dottrina del diritto comune, distinguendo gli enti eretti canonicamente dalla autorità ecclesiastica, a cui il carattere di *loca pia et religiosa* non poteva essere negato, da quelle fondazioni, di origine privata, che non avendo ottenuto alcun riconoscimento formale da parte della chie-

non compie tuttavia distinzioni nette, perché anche i monasteri femminili, ancora nell'età moderna, possono essere considerati come *loca pia* e conseguentemente controllati come tali da apposite magistrature.

I *loca pia* sono sottoposti ad una serie di adempimenti formali richiesti dall'autorità civile cui si ricorre anche per incrementare le disponibilità economiche: in genere si nota un ruolo di primo piano da parte delle comunità, e delle loro rappresentanze «sia tramite l'intervento finanziario, sia tramite l'intervento diretto» ad esempio nella gestione dell'ospedale «con la nomina del sindaco o sindaci dell'ente» medesimo[49]; perspicuo è il caso ad esempio dell'orfanotrofio di S. Caterina di Milano che per la fondazione come per una serie di acquisti, ha l'approvazione del governatore (1549), per alcune alienazioni in tempi successivi si ricorre al permesso del Senato (1590)[50]. D'altra parte l'amministrazione dei singoli istituti varia a seconda della dipendenza diretta dal consiglio comunale o dall'autorità di confraternite o da una specie di gestione mista, che vede presente personale di estrazione tanto laica quanto ecclesiastica; i vescovi in visita sono coscienti di questa varie-

sa, potevano considerarsi secolari e profane, per quanto, secondo alcuni giuristi, lo scopo caritativo ad esse connaturato rendesse queste pure soggette in qualche modo all'autorità vescovile». Prosdocimi fa riferimento a trattati di giuristi (Menochio e altri). È ben nota, da Graziano in poi, la distinzione fra *hospitalia religiosa* (compresi nel novero dei *loca venerabilia*) e *hospitalia simplicia* o *privata*, tali sulla base della *licentia episcopi* concessa per l'erezione; i primi sono dotati di locali per il culto e possono godere di diritti parrocchiali, i secondi no: P.G. CARON, *L'evoluzione dalla quarta*, cit., p. 292.

49 V. BELLAGAMBA, *Ospedali*, in *La Marca*, cit., p. 284; cfr. D. ZARDIN, *Carità e mutua assistenza*, cit., p. 293 (con riferimento a E. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, IX, Miano 1961, pp. 673-681): «Le *scholae* di origine e fisionomia più diversa ... vengono spinte a rimarcare la componente elemosiniera della loro attività e soprattutto a collocarsi sotto l'abbraccio protettivo dell'autorità secolare, per farsene riconoscere la legittimità dell'erezione, ottenere esenzioni e privilegi ed essere ammesse al godimento della disciplina giuridica favorevole ormai concordemente definita, almeno in via di fatto, per gli istituti che si cominciavano a qualificare in termini complessivi come *pia loca*».

50 G. SCOTTI, *Il pio luogo di Santa Caterina delle orfane di Milano (1542-1600)*, in «Somascha», XVII, 1992, pp. 55-56.

gata situazione giuridica, anche quando procedono spediti verso tensioni conflittuali nell'appello ai mandati tridentini.

In relazione all'autonomia dall'istituzione ecclesiastica un ente, ed i suoi amministratori, hanno maggiore o minore possibilità e piena e ridotta capacità di possedere e gestire il patrimonio e le entrate annesse all'ente; se poi quest'ultimo è dipendente da un altro istituto, occorre tenerne ovviamente conto, quanto a matrice e punto di riferimento giuridico primario; l'intreccio può risultare complesso se ad una fabbrica compete la designazione di rappresentanti in seno ai consigli di amministrazione di un ospedale, di un monte di pietà, o di altri luoghi pii a cascata, e viceversa.

Se l'ente è fondato dall'autorità ecclesiastica o con il suo assenso, se all'origine vi interviene il vescovo o un suo rappresentante, può essere certamente qualificato come ecclesiastico; e tuttavia se sono presenti anche altri attori, la cosa si complica[51]. Le formulazioni giuridiche vanno collegate con le modificazioni sociali, con l'evoluzione della mentalità e della percezione degli enti medesimi da parte di tutti i soggetti interessati.

Così ad esempio la *cura pauperum* affidata al vescovo comprende la supervisione e la vigilanza sull'amministrazione patrimoniale delle *causae piae* connesse alle *piae fundationes*[52]; la *cura* medesima è specificata da un autore come maestro Rufino, in fondazioni destinate alla «ricezione dei poveri, alla cura alimentare dei piccoli derelitti e degli orfani, alla cura dei poveri e dei vecchi invalidi ed alla cura alimentare dei poveri e degli infermi»[53]. È allora importante, in questo esercizio, che è insieme pastorale e giuridico, valutare le modalità.

[51] R. NAZ, *Instituts ecclésiastiques*, in *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris 1953, coll. 1448-1451. A Bergamo un visitatore come Carlo Borromeo da una parte verifica quella che ritiene «assenza assoluta di documenti» di «privilegia» riguardanti l'approvazione del Monte, salvo dall'altra menzionare un *placet* dogale: D. MONTANARI, *I Monti di pietà bergamaschi (secoli XVI-XVIII)*, in «Studi veneziani», XXVII, 1994, p. 176, con riferimento a A.G. RONCALLI - P. FORNO, *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, I/2, Firenze 1936-1937, p. 292.

[52] P.G. CARON, *L'evoluzione della quarta*, cit., p. 290.

[53] *Ibidem*, pp. 290 ss.; cfr. J. HIMBERT, *Les Hospitaux en droit canonique*, cit., Paris 1947 con riferimento a J.F. VON SCHULTE (ed), *Die Summa Magistri*

L'autorità che riconosce validità all'istituto si attribuisce il diritto di fondare l'ente, di convalidare statuti, di riformarli ponendo allo stesso tempo il problema di chi detiene la sovranità sull'amministrazione, il problema dei privilegi, il problema della gestione del patrimonio, della retta amministrazione, il problema delle regole e del loro inserimento in un contesto legislativo, il problema del loro riconoscimento, estendendo il proprio potere agli amministratori, ai funzionari, ai dipendenti.

Per altri versi la stessa fondazione non è sufficiente a garantire divisioni; così, ad esempio, i fabbricieri di una parrocchiale potevano rispondere del loro operato solo davanti al magistrato ma l'autorità ecclesiastica «poteva imporre, secondo un diritto da nessuno messo in dubbio, le spese più idonee per il mantenimento del luogo di culto, poteva chiedere contributi» per il restauro della chiesa ed il mantenimento del curato[54].

4. *Il modello borromaico*

In una delle più importanti e famose raccolte di norme ecclesiastiche del tardo Cinquecento, e riferita ad un ambito territoriale molto vasto, come gli *Acta ecclesiae mediolanensis* assunta come modello di riferimento sia pure lontano, procedendo sulla strada aperta dal tridentino si va ad esplicitare ulteriormente l'autorità ed il controllo episcopale; difatti nel I concilio provinciale del 1565 Carlo Borromeo prevede il giuramento degli amministratori nelle mani del vescovo, il loro obbligo di

Rufini zum Decretum Gratiani, Giessen 1892. Sulla scorta della trattatistica canonica, Pier Giovanni Caron ha individuato un percorso di secolare ridefinizione del potere episcopale, giunto così a compimento: dopo un momento originario in cui il potere «del vescovo di stabilire la parte del patrimonio ecclesiastico di spettanza dei poveri» risulta assoluto, passando per una seconda fase segnala «l'identificazione dello scopo» nella *cura pauperum*, per giungere «con la personificazione di tale scopo mediante le fondazioni ospedaliere autonome, sulle quali il vescovo, ultima vestigia, questa, del suo originario pieno dominio sul *patrimonium pauperum*, eserciterà un alto potere di vigilanza» che si manifesta con la forma di autorizzazione o licenza all'erezione o anche come sua ratifica, ovvero sotto forma di successivo controllo.

[54] G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 170-171.

fare riferimento al foro episcopale, il coinvolgimento di parroci e vicari foranei nel controllo; egli ricerca inoltre l'autorizzazione episcopale o pontificia per la istituzione o l'erezione dei medesimi enti[55]: ma le strutture ospitaliere, come ha già osservato Alessandro Pastore, se non sono di stretta fondazione episcopale vengono sottratte alle visite episcopali da Filippo II, che «invita tutti gli ospedali a inviare i loro conti di gestione» alle autorità statali[56].

Per la parte spirituale i *loca pia* sono soggetti alla giurisdizione episcopale, se non possono provare un loro diritto di esenzione; non altrettanto avviene per la parte temporale, perché l'amministrazione loro spetta ai laici o alle persone indicate negli atti costitutivi in assenza di erezione diretta da parte dell'autorità ecclesiastica.

Per altri versi Borromeo prescrive l'inventario dei beni, con divieto di alienazione del patrimonio senza autorizzazione o assenso vescovile; ribadisce (ad esempio nel III concilio provinciale del 1573) il principio della rotazione delle cariche e soprattutto impone la tenuta di un registro dei legati e degli obblighi testamentari degli enti medesimi, con il deposito di una copia presso la curia[57]. Inventari e registri diventano strumenti di riordinamento amministrativo[58]; esiste, con la richiesta della loro tenuta, quella della loro consegna in copia, ma i decreti emanati nel corso o dopo la visita in genere non riguardano tanto i contenuti degli uni e degli altri (cosa peraltro possibile, e anche temuta) quanto la formalità degli atti medesimi.

[55] *AEM*, II, col. 47; cfr. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., con riferimento a Conc. Prov. I, pars III, de piorum locorum administratione; Conc. Prov. IV, pars III, quae ad pia loca pertinent; Conc. Prov. V, pars III, quae ad scholas, confratrias et ad pia loca pertinent; Conc. Prov. VI, quae ad confratrias etc. (*AEM*, II, coll. 47, 201, 296, 325, 528).

[56] A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 439; un esempio per Milano in Biblioteca Nacional, Madrid, ms 1426, del 1587 circa, di cui sto preparando l'edizione.

[57] *AEM*, II, col. 17; cfr. anche quanto nota B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia*, I, Roma 1982, pp. 366, 402.

[58] Cfr. A. TURCHINI, *La visita come strumento di governo del territorio*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento*, cit., pp. 345 ss., 352 ss.; A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre*, cit., pp. 33 ss.

Negli «Ordini generali per scole e luoghi pii», stesi dopo il 1573, richiamando l'osservanza delle norme emanate nella legislazione conciliare provinciale recente e precedente (c. 11), si affronta, e si specifica, quanto occorre fare nelle varie situazioni per enti come consorzi, fabbriche, confraternite, ospedali, monasteri poveri (c. 14) e simili[59]. I massari ed i tesorieri vanno cambiati ogni due anni (cc. 1-2); la riscossione delle entrate tocca solo al tesoriere (c. 16), cui spetta anche la spesa, secondo la destinazione prevista senza alcuna concessione di prestiti ad altri membri (ad esempio della compagnia o consorzio) (c. 17), se non in situazioni «di molta necessità o bisogno» e con l'approvazione episcopale (c. 18). Ad ogni buon conto va evitato di dare motivo di sospetto di cattiva amministrazione (non tanto per distrazione, quanto per favori personali o familiari); la vigilanza si estende ai questuanti (c. 19).

La tutela del parroco si esercita anche con la messa a disposizione dei massari o dei deputati di locali per le riunioni (c. 3)[60]. Solo dopo aver provveduto agli adempimenti previsti («nelle reparationi, ornamenti et altri bisogni della chiesa») i fabbriceri col permesso del vescovo possono intervenire in campo caritativo ed assistenziale, ma «a poveri veramente et non in universale ad ogni cosa o fuoco», previo accertamento e avvalendosi dell'opera di membri di confraternite del Corpus Domini, della Carità o «della vita christiana» espressamente menzionate[61].

Per i fabbriceri si fissano priorità di intervento: «Provedano prima d'ogni altra cosa a quelle cose che si sono ordinate in

[59] Archivio storico diocesano di Milano, Sez. XIV, n. 225, q. 12. Poco dopo, al 1574, risalgono una serie di ordini borromaici per la buona amministrazione: A. TURCHINI, *I «questionari» di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese*, in «Studia borromaica», X, 1996, pp. 114 ss.

[60] «Perché le cose passano con maggior ordine et essi possano essere meglio informati da lui dei bisogni et della qualità de' poveri della vicinanza a beneficio de' quali è istituito questo pio luogho».

[61] A questo proposito cfr. A. TURCHINI, *«A beneficio pubblico e onor di Dio». Povertà e carità nella legislazione e nella pastorale della chiesa milanese*, in D. ZARDIN (ed), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano 1995; per riscontri romani cfr. V. PAGLIA, *Contributo*, cit., note 17-18.

questa chiesa intorno al sarare del choro al SS. Sacramento, reliquie, battistero» e simili; «provedano poi de mano in mano al resto di quello s'è ordinato da noi di doversi fare nella istessa chiesa, et poi all'altre opere d'essa fabrica» a giudizio del vescovo; la costruzione di «capelle, altari o restauratione et ornamento di esse o altra cosa» va fatta con previa approvazione episcopale, ordine fissato nel III concilio provinciale, pena la demolizione delle parti edificate ex novo ed il ripristino dell'esistente a carico degli stessi fabbriceri (c. 22).

Si stabilisce la «forma di libri» (c. 7) da usare per l'amministrazione, con la nota dei beni, dei legati, «de tutti li instrumenti», delle entrate e delle spese; sul libro mastro si faranno i conti annuali (c. 8); gli ordini emanati dal vescovo andranno scritti sul libro «dove sono scritti gli altri ordini suoi» (c. 13). L'inventario, da stendersi entro due mesi alla presenza di un delegato vescovile, va riposto nell'archivio (c. 9)[62].

Ogni anno, richiamando il dettato tridentino, si facciano i rendiconti dell'amministrazione (c. 12); si risalga al 1572 («quali non sono fatti dall'anno 1572 in qua et si faccia il saldo»), procedendo al recupero dei crediti, da impiegarsi nei compiti statutariamente previsti e prevedendo, per le compagnie ed i consorzi, di destinare il rimanente «nelli bisogni della chiesa et massime per la essecutione degli ordini nostri fatti nella visita» (c. 15).

5. *Buona amministrazione ovvero 'buon governo'*

Esiste un problema di rendiconto all'autorità competente (laica o ecclesiastica che sia); ma ancora prima può darsi la volontà di sottrarsi a qualsivoglia rendiconto. La buona amministrazione o il buon governo è tema di grande interesse (in tutti i sensi) vuoi per la chiesa come per la comunità e lo stato; la vigilanza affinché gli offici siano ben esercitati, ancor prima

[62] Per l'occasione una copia va consegnata «in mano di messer Iacomo Vitali canceliero episcopale deputato ... a riceverle per mandarle in mano del nostro canceliere delle visite o darle a noi come ritorneremo per da compimento alla visita di questa città e diocesi». Al medesimo va data nota distinta delle alienazioni dei quarantanni precedenti (c. 10).

che siano ricoperti da personale adeguato, perché la comunità non ne soffra può sembrare un'azione istituzionale necessaria e permanente. Essa tuttavia necessita di specificazioni relative al controllo medesimo, alle persone con i loro legami ed i loro interessi, che fanno aggio rispetto all'interesse comune, alla porzione o alle parti di comunità coinvolte in modo attivo e passivo.

Un ente può avere finalità religiose, caritative, assistenziali e simili, essere approvato dall'istituzione ecclesiastica, e nondimeno essere di matrice prettamente laica, come lo sono le cappellanie laiche; la dotazione, il regime delle proprietà, la gestione finanziaria, non sono sottomessi al controllo ecclesiastico, che riguarda invece l'attuazione delle finalità religiose, cultuali o caritative[63]; anche se il confine fra la verifica delle finalità calata nella concretezza delle situazioni può facilmente sconfinare nel controllo del patrimonio e della spesa.

La fondazione di un istituto, o di un ente, va garantita con la dotazione necessaria e sufficiente a mantenerlo in vita per l'attuazione delle finalità previste. Particolarmente sensibile al corretto funzionamento dei *pia loca* si dimostra Carlo Borromeo durante la visita apostolica dell'autunno 1575 a Bergamo; interrogando i conservatori del Monte si informava sulla consistenza del capitale e sulle modalità del credito, sullo statuto e sui successivi interventi legislativi della comunità[64]. La fondazione pia è un'altra cosa e può comportare carichi spirituali[65].

[63] Cfr. G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit. Aspetti istituzionali e «relative proiezioni pastorali, amministrative, economico-sociali», e quelli «più specificamente religiosi, espressi soprattutto nelle manifestazioni cultuali e devozionali», come interazione fra società laica ed ecclesiastica sono segnalati da C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 7.

[64] D. MONTANARI, *I Monti di pietà bergamaschi*, cit., p. 176. Alla richiesta di giustificazioni del tasso d'interesse (5%) a rischio di usura i Conservatori del Monte rispondono adducendo gli alti costi di gestione ovvero esigenze di bilancio, ma la riscossione di un interesse non trova ammissibilità «nisi prius obtenta opportuna dispensatione a Sede apostolica» (è concessa nella misura del 3% solo con la fondazione per breve di Sisto V nel 1589): *ibidem*, p. 183.

[65] R. NAZ, *Instituts*, cit., coll. 1449-1450.

Il fondatore determina lo scopo dell'ente, la dotazione atta a mantenerlo; fissa inoltre le regole dell'amministrazione, dell'impiego e del governo e magari impone qualche clausola che favorisce la comunità, la famiglia, qualche gruppo sociale. Se fa riferimento esclusivo all'autorità episcopale, richiede conferma fondativa dell'atto giuridico sottoponendosi alla giurisdizione dell'ordinario diocesano.

Non è mancata l'individuazione di brogli, abusi, malversazioni e cattiva gestione degli introiti, a fini personali, a favore di amici e parenti[66]; l'attività istituzionale, gli oneri patrimoniali, le spese amministrative, anche quando sono di moderato rilievo ed entità costituiscono motivo di appetito, certo maggiore in ragione della rilevanza dell'ente. La «poco corretta gestione dei beni» delle fabbricerie accertata nelle visite napoletane mostra forme di gestione privatistica delle chiese parrocchiali[67]. L'approssimazione e l'imperizia degli amministratori sembra fenomeno comune e diffuso, tanto più se si hanno enti con finalità plurime e non differenziate (un esempio è costituito, come si è già notato, da *scholae* con funzioni di fabbriche); esiste il problema delle regole come dell'esercizio delle responsabilità degli amministratori, ma anche quello del loro atteggiamento, del loro coinvolgimento nelle reti familiari e, in qualche caso, clientelari. Ogni luogo pio, da questo punto di vista, è a rischio, emergente quando la manipolazione amministrativa o l'utilizzo privatistico delle risorse supera la soglia di tollerabilità sociale.

Per quanto riguarda i monti (e anche gli ospedali) è essenziale il controllo delle modalità di erogazione dei servizi, una corretta gestione del capitale e delle risorse, ma non si sfugge al rischio di storno di capitali operato dai comuni, o dagli enti da cui si dipende, a proprio favore, la tendenza ad una gestione quasi privata delle cariche, appannaggio di influenti famiglie, la «tendenza ad una alterazione nell'orientamento dei flussi di

[66] A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., pp. 452 ss.; cfr. anche C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., pp. 249 ss., 267 ss.

[67] C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 273; sulla natura privatistica/comunitaria cfr. l'interessante dibattito presente in G. SANTINI, *Cattedrale, città e contado*, cit.

denaro nelle casse del Monti rispetto agli impegni originari» come conseguenza di effettivo «disordine» finanziario ed amministrativo[68].

Quando si spendono i proventi dei beni ecclesiastici da parte delle fabbricerie in giochi e spettacoli, come a Napoli nel 1576 e ancora alla fine del XVI secolo, si destinano i fondi per cene rituali dell'associazione di appartenenza in alcune occasioni, come a Milano e altrove nello stesso periodo di tempo, si pone ovviamente il problema della gestione dei fondi; a seconda del punto di vista si tratta di dilapidazione e distrazione finanziaria che tradisce gli scopi originari, o di autoconsumo a fini privati dei membri orientati da motivi clientelari, oppure di strategie rivolte alla costruzione del consenso e della identità comunitaria, o ancora di una modalità di esercizio di potere in cui interagiscono molti fattori e molti attori.

6. *Enti e comunità fra Stato e Chiesa*

a. Stato di Milano

Carlo Borromeo «può essere preso a modello di una coerente 'politica' di rivendicazione del controllo ecclesiastico-vescovile su tutti quegli enti che vi sfuggivano in parte o completamente»[69], come molti *loca pia* e, più in particolare, le strutture

[68] A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 456; cfr. V. BELLAGAMBA, *Monti di pietà*, cit., p. 297. «Norme e decreti di emanazione ecclesiastica sembrano voler scoraggiare impieghi dei capitali di monte non direttamente pertinenti al credito assistenziale, insistendo sul divieto di 'far mercanzia', di concedere prestiti di qualche entità o a persone che non siano veramente bisognose. Nella documentazione delle curie vescovili è numerosissima la casistica dei richiami su abusi, disordini, cattiva amministrazione, ai processi» (*ibidem*, pp. 296-297); ma non si tratta solo di 'cattiva amministrazione', dovendosi allargare il discorso «alle lotte politiche che si aprono all'interno dei patriziati e dei consigli cittadini per la conquista e il mantenimento delle cariche nelle congregazioni che dirigono l'attività dei monti» (A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 456).

[69] C. NUBOLA, *Visite*, cit. Si veda una «Nota dell'hospedali e luoghi pii de Milano», «Luoghi pii e scuole che fanno elemosine», in A. TURCHINI, *«A beneficio pubblico e onor di Dio»*, cit., pp. 214-215; cfr. C. SANTORO, *Chiesa, luoghi pii e popolazione a Milano sulla fine del 1500*, in *Studi in onore di*

ospedaliere[70]. La gestione di un «modesto ospedale», insieme con «l'assolvimento degli oneri elemosinieri legati alla scuola della Misericordia», il mantenimento della confraternita del Santissimo Sacramento, che assumerà in varie situazioni «responsabilità di tipo fabbriceriale», con la manutenzione di edifici religiosi (come chiesa parrocchiale e sussidiarie) gravano sulla fabbrica ecclesiastica[71]; peraltro «chi domina» la fabbrica, può giungere a controllare «quasi per intero l'amministrazione delle confraternite»[72].

Il controllo borromaico procede in tutte le direzioni. Il tentativo di esercizio del diritto episcopale nei confronti dell'Ospedale Maggiore è emblematico, ma significativamente nella sostanza va a vuoto, come è noto ed ha bene illustrato Giorgio A. Ghezzi: l'ostilità degli amministratori alla visita pastorale trova il consenso del Senato e l'opposizione sfocia in un duro contenzioso alla metà degli anni Settanta del XVI secolo[73].

La visita pastorale non fa che registrare la situazione di fatto, prima e dopo, l'estensione e la limitazione del medesimo dirit-

Carlo Castiglione: prefetto dell'Ambrosiana, Milano 1957, pp. 781-787; B. VIVIANO, *Le sedi dei 39 luoghi pii*, cit., pp. 293-294.

70 L'organizzazione ospedaliera milanese era imperniata sull'Ospedale Maggiore, entro un sistema definitivamente ordinato nel 1458: il nuovo ente, di fondazione ducale è sotto il patrocinio dell'autorità civile, incorpora analoghe realtà cittadine più piccole, «con autorità direttiva e di controllo amministrativo sugli antri esistenti nel territorio» del ducato; i relativi consigli amministrativi sono composti da persone del territorio di appartenenza. L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., pp. 214-216; già in precedenza (1401) si era compiuto qualche passo importante verso la laicizzazione nella direzione ed amministrazione degli istituti ospedalieri (*ibidem*, pp. 209 ss.).

71 Cfr. D. ZARDIN, *Confraternite e comunità*, cit., pp. 713-714.

72 *Ibidem*, p. 729, con riferimento al caso di Legnano.

73 A.G. GHEZZI, *Il governo degli ospedali milanesi tra autonomia e controllo ecclesiastico (1558-1642)*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica Lombardia Spagnola. 1554-1659*, Roma 1995, II, pp. 619-645, con bibliografia. Si potrebbe pure ricordare un altro caso precedente, come quello verificatosi nella visita delle strutture ospitaliere di Varese nel 1567; e si potrebbe estendere il contenzioso fra autorità episcopale, autorità statali e patriziato cittadino anche al caso del Monte milanese, a proposito dell'ispezione dei libri contabili sempre in occasione di visita nel 1576: P. COMPOSTELLA, *San Carlo Borromeo e i Monti di Pietà*, Milano 1977, pp. 9-10, 16.

to; il punto di mediazione politica dell'intera vicenda (che vede coinvolto il governo spagnolo e la Santa Sede) rifluisce sulla visita e segnala, con la salvaguardia dei diritti secolari nei confronti di un totalizzante allargamento di competenze teso alla costruzione di una società confessionale[74], la tutela dell'amministrazione e della gestione patrimoniale da tempo nelle mani del patriziato cittadino. La strada della collaborazione politica con le autorità spagnole fa ripiegare sulla semplice visita pastorale ai *loca sacra* ovvero agli edifici religiosi annessi per funzioni cultuali ed all'emanazione di decreti relativi alla loro manutenzione, dotazione, arredo e simili; il potere di controllo e di indirizzo desiderato da Borromeo, con una forzatura del mandato tridentino, verrà limitato alla presa visione, nel migliore dei casi, dell'esistenza di registri.

Non si dimentichi che in quell'occasione il Consiglio segreto ed il Senato di Milano avevano ordinato ai deputati dell'Ospedale Maggiore di non rendere i conti dell'amministrazione, mentre era in corso una causa con la Santa Sede; il problema della visita episcopale ai luoghi pii con la ricognizione generale dei diritti costituisce motivo di produzione di una abbondante documentazione; d'altra parte anche Federico Borromeo tenterà una visita all'Ospedale medesimo nel 1606[75].

Alla controversia del 1576, in cui si misura del diritto di visita all'Ospedale Maggiore, segue un'altra disputa notabile nel 1596, questa volta connessa alla visita economale al collegio delle orsoline di Varese; il concordato del 1617 non risolve il problema della «temporalità» dei luoghi pii, argomento da meritare di essere toccato ancora nel 1673 e nel 1687-1688: dopo aver affrontato la questione delle confraternite, nel biennio 1687-1688 il governo spagnolo permette le visite pastorali per questioni di culto e in riferimento a legati pii, ma senza concedere ulteriori facoltà, tanto meno il trasporto di libri e scritture

[74] Cfr. P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», V, 1985, 2; A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre*, cit.

[75] Archivio di Stato di Milano, *Culto*, p. a., b. 2221, contenente documenti segnalati nella mostra promossa dall'Archivio di Stato in occasione del centenario del concilio tridentino (nn. 4, 5, 23, 27); cfr. anche *ibidem*, fasc. 1685-1688.

contabili, ribadendo l'immutabilità dello stato laicale dei luoghi pii rispetto alle loro temporalità, la sottomissione dei medesimi alla giurisdizione sovrana quanto a cose e persone, a prescindere da visite pastorali e da decreti di visita[76].

D'altra parte «anche i governatori» avevano il diritto di compiere ispezioni e revisioni amministrative in nome del sovrano (sulla base degli atti fondativi dello stesso Ospedale Maggiore riconosciuto come *defensor*); e se in passato, nel 1445 ad esempio, quindi prima della medesima fondazione, erano stati attivi alcuni *visitatores, correctores et refformatores* ecclesiastici, essi si erano vista riconosciuta competenza territoriale civile, nel ducato, e non ecclesiastica[77]. La rivendicazione dei diritti di vigilanza politica e di controllo amministrativo da parte dello stato trova una espressione significativa anche nella prescrizione del regio assistente per tutte le *scholae* e confraternite nel 1573, eccezion fatta per quelle della dottrina cristiana in quanto fruenti di una condizione in qualche modo pubblica[78]. È d'altra parte noto che le confraternite, ampiamente diffuse sul territorio, sono dotate, in misura più o meno ampia, di beni immobiliari e sono impegnate, o coinvolte, anche nel campo dell'assistenza e della beneficenza[79].

b. Regno di Napoli

L'introduzione dell'assistente regio per Milano ha l'obbiettivo di tutelare la sicurezza dello stato; nel Regno di Sicilia la figura

[76] *Ibidem*, p. a., 33, ms intitolato *1784. Compendio del regio economato di Milano 1784*, ove si fa il punto della situazione a quella data, con una breve cronistoria dei rapporti fra istituzioni civili ed ecclesiastiche; vi si segnala una disputa nel 1588 conseguente l'emanazione di un editto di sottomissione ad approvazione ed esame vescovile di quei notai che avessero voluto intraprendere cause nel foro ecclesiastico per affari ecclesiastici e connessi ai luoghi pii; si annota altresì un altro editto del 1653 richiamante un previo beneplacito apostolico per le alienazioni di ospedali, confraternite e luoghi pii.

[77] L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico*, cit., pp. 202 ss., p. 217.

[78] *Ibidem*, p. 235; cfr. più ampiamente A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre*, cit.

[79] A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre, passim*; D. ZARDIN, *Confraternite e comunità*, cit., p. 704, con riferimento all'area di Legnago, Parabiago, Cerro.

compare anche in confraternite di maestranze ospitate nei conventi[80]. Nel Regno di Napoli le confraternite, considerate *ab antiquo* fra i *loca pia* laici, e perciò «sottoposte all'autorità civile», si vedono «non solo regolare i privilegi speciali di ciascuna», ma anche «il diritto di riunione» con norme precise e con il medesimo indirizzo sopraenunciato[81]. Emblematico a tal proposito è il caso della confraternita dei Bianchi istituita a Napoli nel 1519 e di altre[82]; ancora più emblematico è il bilancio delle controversie fra poteri in rapporto al mandato di controllo del tridentino, assunto dall'episcopato zelante, ma mai messo effettivamente in pratica o espletato in modo superficiale e formale, che troverà esplicitazione nel Concordato fra Santa Sede e Regno di Napoli nel 1741. La nuova legislazione, ha notato Vincenzo Robles, «riprendendo un'antica distinzione: *tria pia locorum genera distincta sunt*, stabiliva per ogni luogo pio criteri certi di dipendenza giuridica: i luoghi pii che erano immediatamente soggetti al re o ai principi non potevano subire alcuna giurisdizione episcopale, quelli amministrati dal clero conoscevano una piena e completa giurisdizione episcopale, infine quelli amministrati dai laici, soggiacevano alla giurisdizione episcopale *in spiritualibus tantummodo*»[83].

In questa luce può essere interessante allora rileggere la «tendenza persistente, sebbene variamente manifestata in tempi

[80] A. SINDONI, *Le confraternite*, cit., p. 338, con riferimento a Messina.

[81] E. ROBERTAZZI DELLE DONNE, *Stato borbonico-tanucciano ed istituzione confraternale*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIX, 1990, 37-38, p. 57. «Ai luoghi pii, della fine del Medioevo, furono concessi speciali privilegi, autonomie e dalla chiesa e dallo stato, che volevano affermare la rispettiva ingerenza nell'amministrazione dei loro beni, ma senza produrre un'opportuna legislazione», nota E. ALLOCATI TRAMONTANO, *Luoghi pii laicali e misti in Terra di Lavoro nei secoli XVII-XIX: fonti e linee di ricerca*, in *Gli archivi per la storia dell'alimentazione. Atti del convegno. Potenza-Matera, 5-8 settembre 1988*, Roma 1995, p. 749.

[82] *Ibidem*.

[83] V. ROBLES, *Vescovi e confraternite nel Mezzogiorno: una storia in parallelo*, in «Ricerche di Storia sociale e religiosa», XIX, 1990, 37-38, p. 248, e finalmente, come commentava al riguardo Giulio Lorenzo Selvaggio nelle sue *Institutiones canonicae* (1770): *ius certum hac in re constitutum est.* Il «trattato di accomodamento» del 1741 porta all'istituzione nel 1742 del Tribunale misto avente compiti di vigilanza sui luoghi pii del regno, soprattutto per quanto riguarda i conti: E. ALLOCATI TRAMONTANO, *Luoghi pii*, cit., p. 750.

diversi, da parte delle confraternite e sottrarsi all'autorità episcopale e in genere all'autorità clericale» individuata nella Calabria, ma estendibile anche al resto del Regno, da Maria Mariotti, «in un settore che sfuggiva completamente al controllo della curia» nonostante il desiderio episcopale di mettere ordine sul piano religioso e su quello economico sia pure in presenza di una accentuazione del carattere cultuale rispetto a quello caritativo e assistenziale[84].

La conflittualità fra autorità civile ed ecclesiastica non sembra altrettanto forte nel caso delle *fabricae*, almeno nel caso di Napoli dove peraltro la designazione dei cappellani procedeva di concerto fra comunità (università) e *maestrie* in cira metà delle parrocchie visitate nel 1542[85]. La visita «anche nelle chiese parrocchiali di patronato laico» ed in relazione al controllo dell'amministrazione (adempimento di legati, fondazioni e simili) non trova ostacoli o impedimenti da parte dell'autorità civile; ma si tratta evidentemente di un intervento che tocca piuttosto l'ambito spirituale; se si apriva un contenzioso a partire dal rifiuto «di sottostare a più o meno sostanziosi prelievi finanziari da parte della chiesa», allora la difesa delle prerogative laiche di alcune istituzioni, era in qualche modo obbligata e anche rigida[86].

Al XVI secolo inoltrato, peraltro, la «visita a luoghi pii» di Napoli (con riferimento alla sess. XXII, c. 8-9 *de ref.*) aveva visto «alcuni impedimenti» frapposti dall'autorità civile all'arci-

[84] M. MARIOTTI, *Confraternite laicali del Mezzogiorno in età moderna. Rapporto dalla Calabria*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIX, 1990, 37-38, pp. 155-156; G. DE ROSA (*Conclusioni*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIX, 1990, 37-38, p. 413), mentre sottolinea la necessità di tenere «il massimo conto della conflittualità», invita a considerare il ruolo del Cappellano maggiore che teneva il registro delle confraternite e dei consensi reali; più in particolare cfr. *Le confraternite pugliesi in età moderna. II. Atti del seminario internazionale di studi, 27-28-29 aprile 1989* (Biblioteca della ricerca. Puglia storica, 3), Fasano [1990] nonché L. VALENZI, *Poveri, ospizi e potere a Napoli (XVIII-XIX sec.)*, Milano 1995.

[85] Cfr. C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., pp. 231-232: le maestrie sono organismi dediti alla riscossione ed amministrazione degli introiti della parrocchia, delle questue, alla soluzione di necessità della chiesa, e anche a qualche attività assistenziale (ad esempio doti).

[86] *Ibidem*, p. 278.

vescovo, anche alla luce della normativa conciliare provinciale del 1576[87], provocandone il ricorso al Consiglio di Napoli nel 1580[88]. In quell'occasione il Consiglio aveva stabilito che «al prelato compede veder le cose particolarmente per quello che tocca alle cose spirituali tantum» in relazione ai seguenti punti: se «si hano constitutioni et da chi siano state approbate in questo regno» (p. 2); «quante volte al mese si congregano et a che fine in questo regno» (p. 3); inoltre era stato molto chiaro nel fissare alcuni limiti («che il prelato non si ha da intromettere in questo regno») in certi ambiti, segnatamente quelli previsti dal concilio tridentino: «se tengono entrate particulari, quante sieno et in che consisteno» (p. 8); «se tengono obligo particolare di spenderli a certi luoghi che siano destinati per uso pio» (p. 9); «se tengono libri particolari dove notano tutte le spese, et vedere nelli loro conti se dette entrate se spendono conforme all'obligo che tengono» (p. 10)[89]. In maniera più conciliante aveva riconosciuto spettare al prelato alcune competenze proprie, di natura spirituale, compendiate nei seguenti punti: «se tiene obligo [il luogo pio ed i suoi membri] de confessarsi et comunicarsi più volte l'anno» (p. 4); circa il tipo di orazione («mentale e vocale») (p. 5); se nelle cappelle si predica, si fanno «lettioni della sacra lettione et con che autorità» (p. 6); «se tengono cappellani, quanto et con che peso di fare celebrare messe o altri divini offitii» (p. 7)[90]. In fine il Consiglio aveva ribadito, davanti alla richiesta di «dar ordine sotto pena di censure ecclesiastiche gravissime che nelle loro congregationi, così ordinarie come estraordinarie, non habbiano a trattare di altra qualsesia cosa che non absolutamente di quello conviene per l'essecutione di loro esercitii spirituali conforme a loro istituto», che «il prelato può fare detti ordini», ma fissando una limitazione precisa e puntuale solamente «per quello che tocca alle cose spirituali»[91].

[87] Cfr. S. MUSELLA, *Dimensione sociale*, cit., pp. 351-352.

[88] Biblioteca Trivulziana, Milano, ms 1129, ff. 168r-v, alla data dell'8 agosto 1580.

[89] *Ibidem*.

[90] *Ibidem*.

[91] *Ibidem*. A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 450 segnala, sulla scorta di R. VILLARI, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Roma -

c. Repubblica di Venezia

In Venezia le scuole grandi erano già sottoposte alla vigilanza del Consiglio dei dieci e alla fine del XVI secolo presentano il volto di realtà economiche di qualche importanza come la scuola di S. Rocco grazie alle oblazioni, ai contributi e soprattutto ai lasciti accompagnati da una accorta politica di investimenti; esse assumono sempre più fisionomia di enti caritativo-assistenziali, attenuando sempre più quella di associazioni devozionali d'impronta penitenziale: la scuola di S. Rocco nella seconda metà del XVI secolo distribuisce 1/3 delle erogazioni in doti a fanciulle povere, 1/8 per assistenza ospedaliera e farmaceutica, la rimanente metà circa in elemosine e rappresentanza (processioni).

Gli enti operanti in campo assistenziale sono di tipo chiuso come le scuole, o di tipo aperto, come ad esempio le misericordie (a Bergamo) e le compagnie legate a grandi ospedali (Brescia, 1521; Venezia, 1522; Bergamo, 1572; Crema, 1584) o finalizzate al sostegno del locale monte di pietà[92].

Nel 1563 viene istituita la magistratura dei Provveditori sopra gli ospedali e luoghi pii per «far termination et sententie nelle materie concernenti così la regolatione et usurpatione delli hospitali et altri luoghi pii di questa città et Dogato, come etiamdio in materia dell'entrate a loro pertinenti usurpate et con defraudatione della giusticia fatte da particolari[93], per controllare l'ordinamento e l'amministrazione degli ospedali, per rivedere i testamenti in loro favore, per vigilare sulle commissarie a favore dei luoghi pii.

Per quanto riguarda gli ospedali non gestiti dallo stato, essi seguono la sorte degli altri *loca pia* controllati dall'autorità

Bari 1976³, p. 53, come nel 1599 Alfonso Gesualdo, arcivescovo di Napoli, notasse «sono multiplicate tanto in quella città le confraternite et congregationi con pretesto di opere pie».

92 B. PULLAN, *La politica sociale*, cit., I, pp. 223, 234, 249-250, 335; II, p. 516; cfr. A. SERRA, *Problemi dei beni ecclesiastici nella società preindustriale. Le confraternite di Roma Moderna*, Roma 1983, pp. 48 ss.

93 B. PULLAN, *La politica sociale*, cit., I, pp. 373, 403 con riferimento ad Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Terra*, reg. 1562-1563, f. 163 alla data del 6 ottobre 1563.

ecclesiastica, anche se sotto un incerto trattamento giurisdizionale e fiscale[94]. La politica veneziana tende a rendere superflua la supervisione dell'autorità ecclesiastica, che tuttavia non manca di esercitarsi, soprattutto attraverso la visita, ma con tutta una serie di limitazioni. La Dominante giunge a vietare nel 1604 la costruzione di chiese, monasteri e altri *loca pia* senza licenza del Senato (come in concomitanza con la bolla pontificia, in una grave congiuntura), estendendo una precedente legge del 1536 e scoraggiando cessioni *ad pias causas*[95]; nel 1614, dopo l'interdetto del 1606, inibisce al clero ogni ingerenza nelle cariche e nella gestione patrimoniale delle confraternite, operazione più facile a dirsi che a farsi stante il ruolo degli ecclesiastici, come membri con essenziali funzioni cultuali e spirituali[96].

Il controllo comunale si estende anche a conservatori femminili e viene spesso esercitato attraverso gli Ospedali cittadini; si possono trovare compresenti due diverse forme organizzative «entrambe di tipo privatistico, ma con referenti giuridici differenziati», uno laico, collegato all'autorità pubblica, l'altro ecclesiastico posto sotto il controllo vescovile come in Brescia, dove, a partire dalla metà del XVII secolo, si trova anche una Congregazione [vescovile] dei pii luoghi[97].

[94] *Ibidem*, pp. 153, 360; cfr. anche G. ELLERO (ed), *L'Archivio Ire [Istituto di ricovero e di educazione]. Inventari dei fondi antichi degli ospedali e luoghi pii di Venezia* (Carità e assistenza a Venezia, 4), Venezia 1987.

[95] Cfr. B. PULLAN, *La politica sociale*, cit.; A. STELLA, *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal secolo XV al XVII (lineamenti di una ricerca economico-politica)*, in «Nuova rivista storica», XLII, 1958; per gli effetti nella bergamasca, ad esempio, dove il consiglio cittadino delibera la riunione e la concentrazione dell'attività dei *pia loca*, cfr. D. MONTANARI, *I Monti di pietà bergamaschi*; per altra situazione cfr. L. CARGNELUTTI, *Istituti di pegno e comunità. Guida dell'archivio del Monte di pietà di Udine (1496-1942)*, Udine 1994.

[96] B. PULLAN, *La politica sociale*, cit., I, pp. 53, 454; II, p. 708.

[97] *Regole della Congregazione sopra li pii luoghi del Soccorso, et Cittelle di Brescia*, Brescia 1645; cfr. G. BELLOTTI, *La virtù e la carità: orfane, citelle, convertite. I conservatori bresciani e il caso Castegnato*, Brescia 1995, pp. 21 ss.

d. Stato mediceo

L'ammodernamento degli organi del potere mediceo in età cosimiana non viene intaccato dalla messa in pratica dei decreti tridentini nelle visite pastorali; Cosimo I provvede a ritagliarsi spazio adeguato, riservandosi di riscontrare le nomine degli «spedalinghi» pertinenti ad arti, confraternite o anche ordini religiosi con diritto di patronato[98]. Peraltro le fraternite toscane, nelle realtà più consistenti come in quelle più piccole, sono fortemente legate alle comunità locali avendo costituzioni e finalità simili a consorzi obbligatori. La politica medicea mira al «controllo di ogni forma di attività politica a livello locale: consigli e magistrature comunitativi, opere, luoghi pii, società laicali, corporazioni professionali e di mestiere, etc.; ovviamente la volontà di controllo era proporzionale sia alla rilevanza economica di questi soggetti (ben diverso era il patrimonio dell'Opera della primaziale pisana da quello di una fabbriceria di una parrocchia rurale!) sia al livello di aggregato politico»[99].

Le grandi istituzioni di carità e di beneficenza sono «considerate come parte integrale delle strutture burocratiche dello stato» mediceo: ospedali e ospizi dotati di patrimoni rilevanti sono sottoposti alla supervisione dei Buonuomini del Bigallo sulla base di un conferimento del Senato dei Quarantotto nel 1542 e di altre deliberazioni emanate fra 1542 e 1543[100]; resta il problema dei piccoli ospedali. In quegli anni, fra le magistrature preposte al controllo dei *loca pia* in Firenze, si ritrovano i Nove conservatori sulla giurisdizione e dominio, mentre a Siena compiti analoghi vengono svolti dai Quattro conservatori.

Per quanto riguarda l'amministrazione delle fabbricerie, «poche chiese ci ha, nota Giovanni Maria Cecchi nel 1562, che non habbino li loro operari secolari, con entrate particulari,

[98] Cfr. A. D'ADDARIO, *Aspetti della controriforma a Firenze*, Roma 1972, pp. 75-78; A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 460.

[99] G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., p. 144.

[100] *La comunità cristiana fiorentina e toscana nella dialettica religiosa del Cinquecento*, Firenze 1980, pp. 166-167; cfr. L. PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*, Firenze 1853, pp. 807-809; *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, 1-2, Roma 1994.

che attendino alla reparazione e mantenimento della fabbrica di quelle»[101]; inoltre «la cura dell'Opera del duomo spetta all'arte della lana: non solo dell'edificio dei paramenti e della cera, ma anche del capitolo»[102]. Gli amministratori delle opere o fabbricerie eletti dalla comunità «erano tenuti a render conto della propria gestione sia ai propri corpi elettorali sia ai cancellieri comunitativi dipendenti dai Nove conservatori di Firenze»[103].

e. Stato della Chiesa

Gli stessi contrasti fra gruppi di potere cittadino e autorità ecclesiastiche nella gestione degli ospedali, dei monti, dei *loca pia* presenti nel milanese o nel territorio della Repubblica veneta non mancano neppure nello Stato della Chiesa, dove il potere ecclesiastico è fortissimo (religioso e secolare insieme), ma deve fare i conti con gli interessi e le prerogative delle comunità[104].

A tale proposito sembra interessante ricordare il caso lughese. Prima della devoluzione di Ferrara alla chiesa (1598) gli ospedali e parte dei *loca pia* lughesi «venivano governati dal Pubblico e da' ministri de' principi, che godevano la signoria del medesimo Lugo ... non restando a' vescovi che le sole visite, e diversi particolari concernenti lo spirituale, ed il puro ecclesiastico; ma dopo la devoluzione dello stato, i vescovi, per ridurre il governo loro al metodo de' sacri canoni, non vollero che né il pubblico, e molto meno i ministri della curia profana vi avessero mano»; entrato a far parte dello Stato pontificio Lugo vede nuova ed accentuata pressione e volontà di affermazione

101 A. D'ADDARIO, *Il «Sommario de' magistrati di Firenze» di ser Giovanni Maria Cecchi (1562). Per una storia istituzionale dello Stato fiorentino*, Roma 1996, p. 83; cfr. dello stesso autore, *Lo Stato Fiorentino alla metà del Cinquecento*, in «Archivio storico italiano», CXXI, 1963, pp. 362-456, qui, *Ufficj e Stato della città di Firenze*, pp. 385-456.

102 A. D'ADDARIO, *Il «Sommario de' magistrati di Firenze»*, cit., pp. 89-90.

103 G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., p. 169.

104 Cfr. P. COMPOSTELLA, *San Carlo Borromeo*, cit., pp. 9-10, 16-20; B. PULLAN, *La politica sociale*, cit., pp. 641-690; M. MARTELLI, *Storia del Monte di pietà in Lugo di Romagna. Un aspetto di vita romagnola in oltre quattro secoli di vicende religiose, politiche, economiche e sociali*, Firenze 1969.

del potere vescovile sui *loca pia*, e particolarmente sul Monte di pietà, come ha ampiamente messo in evidenza Martelli[105]. L'esercizio della visita pastorale, a partire da quella Della Volpe-Millini del 1610 e ripetutamente nel corso del primo Seicento, vede il vescovo intervenire sul Monte; non mancano attriti fra il Legato di Ferrara (che pubblica nuovi statuti per il Monte nel 1647) e il vescovo, che alla fine prevale non senza difficoltà[106].

Il potere del vescovo tenta di affermarsi totalmente con la visita pastorale Zani (1673), che apre una ulteriore, lunga e combattiva controversia tra il vescovo ed i presidenti del Monte, sostenuti nel loro richiamo alla tradizionale autonomia fondativa dallo stesso Legato; il vescovo giunge a minacciare scomunica e requisisce le chiavi del Monte; il governatore cittadino, giunto a demolire lo stemma vescovile, e «fulminato» conseguentemente con scomunica, è però reintegrato nell'officio, uscendo vittorioso dall'annuale contrasto; la comunità è ferma anche nel non voler trasferire e sottoporre a controllo vescovile alcun documento (1689). In una seconda visita pastorale il vescovo Zani (1692) emana drastici decreti, che sollevano ulteriori opposizioni, con nuove controversie, nuove schermaglie di giurisdizione e nuovi processi che si susseguono nei decenni seguenti[107].

Lo *ius visitandi* del vescovo è messo in discussione a Perugia nel secondo Cinquecento[108], come a Lugo nel corso di tutto il

[105] *Ibidem*.

[106] *Ibidem*.

[107] *Ibidem*. La vicenda di Lugo, come ha avuto modo di osservare A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit., p. 454, «segnala un aspetto della lotta politica da parte delle élites cittadine per la difesa dell'autonomia degli istituti dalle ingerenze e dagli interventi delle giurisdizioni vescovili». Per un altro forte conflitto locale, sempre in quegli anni, originato da ingerenza episcopale nella gestione dell'ospedale di S. Maria della Scaletta di Imola cfr. sempre *ibidem*, p. 440, con riferimento a N. GALASSI, *Dieci secoli di storia ospedaliera a Imola*, II, Imola 1970, pp. 50-52.

[108] Archivio Segreto Vaticano, S. Congr. Conc., *Positiones* (sess.), 19, ff. 774 ss. Perusina: controversia fra il vescovo di Perugia e le confraternite di S. Agostino, S. Domenico e S. Francesco, unite a quella del Gonfalone di Roma, riferita agli ospedali «de li collegi della mercantia e cambio di Perugia, di S. Egidio e di S. Giacomo». Più in generale si veda anche M. SQUADRONI (ed), *Le istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza dell'Umbria. Profili storici e censimento degli archivi*, Roma 1990.

Seicento. E ciò nonostante tentativi di razionalizzazione amministrativa e di controllo, tesi alla limitazione di autonomie e giurisdizioni speciali, e voluti da Sisto V; con la *de bono regimine* si vorrebbero porre sotto tutela congregazioni, monasteri, chiese, ospedali, monti frumentari e di pietà.

Il controllo dell'amministrazione temporale dei *loca pia* provoca sempre forti resistenze, anche nella stessa Roma; è memorabile, in occasione della rigorosa visita del 1625-1626 la perquisizione domiciliare a casa del segretario dell'ospedale di S. Giacomo degli incurabili «ad effectum recipiendi omnes et singulas scripturas vel libros pertinentes ad dictam ecclesiam et hospitalem»[109]. Nel centro della cristianità non mancano confraternite che pensano a favorire con doti «maritaggi di zitelle», ad accrescere «hospitalità verso i pellegrini, massime con l'aiuto delle nationi», e più in generale ad una «buona economia christiana, per mezzo delle confraternite degli artisti»[110]. Parte cospicua delle spese confraternali è motivata, come è stato calcolato sulla base dell'indagine del 1625-1626, dal culto, ma anche le erogazioni nel settore assistenziale non sono prive di significato e di peso sui bilanci; le prime ammontano fra 1/4 e 9/10 (ivi comprese forme erogative obbligate imposte da vincoli testamentari), le seconde da 1/5 a 2/3 della spesa globale (sul 50% delle confraternite)[111]. Se si disponessero di dati altrettanto ampi per altre situazioni, sarebbero possibili ben diverse considerazioni che l'attuale carenza di studi sull'economia e l'amministrazione ecclesiastica impedisce, sulla rilevanza sociale complessiva di enti ed istituzioni.

[109] A. SERRA, *Problemi*, cit., pp. 108-109; cfr. V. BELLAGAMBA, *Ospedali*, cit.

[110] Biblioteca Apostolica Vaticana, ms *Chig. III 70*, f. 24 (1624 circa), citato da A. SERRA, *Problemi*, cit., pp. 139-140; cfr. C. FANUCCI, *Trattato di tutte le opere pie dell'alma città di Roma*, Roma 1601; C.B. PIAZZA, *Opere pie di Roma descritte secondo lo stato presente ...*, Roma 1679. Si veda ancora: A. SERRA, *Funzione e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», V, 1984, pp. 261-292; V. PAGLIA, *Contributo*, cit.; P. SIMONCELLI, *Note sul sistema assistenziale a Roma nel XVI secolo*, in G. POLITI - M. RO-SA - F. DELLA PERUTA (edd), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Atti del convegno, Cremona 1980*, I-II, Cremona 1982, p. 14 segnala [C. GUALTERUZZI], *Origine et sommario delle opere pie di Roma istituite dal pontificato di Leone X in qua.*

[111] A. SERRA, *Problemi*, cit., pp. 180-181.

7. *Loca pia, società, poteri*

Un processo di modernizzazione con consolidamento degli apparati statali, con controllo dei comportamenti e incanalamento delle tensioni sociali si può individuare nella definizione conflittuale di ambiti giurisdizionali e nella differenziazione (nuove organizzazioni esclusivamente religiose da una parte, laiche dall'altra) e specializzazione istituzionale dei *loca pia* (che non trascurano tuttavia spese di culto). Con questo processo più generale è connessa la stessa gestione dei *loca*: tanto amministrativa (ed è una scelta politica), quanto tecnica che cultuale (è una scelta religiosa non priva di inferenze come si evince dalle visite).

Nel contesto di un complessivo rafforzamento delle grandi istituzioni, della necessità di razionalizzazione degli interventi assistenziali per soddisfare una domanda crescente, soprattutto nel corso del XVI e XVII secolo, di efficienza finanziaria ed amministrativa di impiego delle risorse[112], nel contesto di un processo di chiusura oligarchica, i *loca pia* costituiscono una importante cartina di tornasole, permettendo di individuare l'atteggiarsi del potere politico, delle comunità, delle famiglie e dei gruppi di interesse, delle persone nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche[113], e di illustrare meglio le dinamiche dei poteri in esse, come nella società.

Esiste evidentemente un problema di diritto: è importante stabilire quale autorità ha il compito, o l'obbligo, di intervenire e in quali ambiti; connesso vi è un problema di gestione del potere: a monte, nella designazione delle nomine degli amministratori, e a valle nelle manifestazioni ed attività corrispondenti a finalità pubbliche; ma vi è anche un problema di sostanza, incarnato nel perseguimento dei fini statutari, della pratica cultuale e caritativa nonché di razionalità amministrativa corretta. Fra questi tre problemi, ben evidenti nella realtà della prima età moderna, si aprono larghi spazi per l'inserimento

[112] Soprattutto negli stati italiani centro-settentrionali: E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero*, cit., pp. 81 ss.

[113] A partire dalla seconda metà del XVI secolo «l'iniziativa ecclesiastica determina e caratterizza tutta la storia dell'assistenza in Italia»: A. PASTORE, *Strutture assistenziali*, cit.

degli interessi privati e di gruppo. La conflittualità è «espressione o della difesa di equilibri interni alla comunità o di una dinamica fra vecchi e nuovi equilibri», in un intreccio di elementi «dialetticamente funzionali ai diversi interessi socio-economici delle comunità»[114].

I *pia loca* sono ben radicati nella loro dimensione locale, governati, i più importanti, da consigli espressi dai ceti dirigenti interessati ad una gestione comportante 'accrescimento' e 'visibilità' di poteri, di immagine, di influenza nella società; si possono leggere come settori sottratti all'influenza del principe, come settori nei quali «si ridusse notevolmente lo spazio che gli stati italiani nel Quattrocento avevano trovato libero» e con «possibilità di intervento [che] divennero minori», come ha ipotizzato Giorgio Chittolini?[115] Oppure si possono leggere come area di 'aggiustamento' ovvero di equilibrio mobile fra chiesa, società, principe e ceti? Le controversie fra istituzioni, sorte in occasione di visite, o comunque ad esse collegate, come il silenzio delle fonti visitali, orientano in questa direzione; Greco, a sua volta, ha messo in evidenza, con l'importanza degli investimenti economici dei *loca pia*, il controllo comunitario sui funzionari di culto, l'espansione di servizi pubblici[116].

Non manca d'altra parte l'esercizio di una forma di governo unificante, la presenza e l'effetto di processi di centralizzazione e insieme di valorizzazione, di coinvolgimento del territorio, di uniformizzazione, «sotto le spinte convergenti della gerarchia ecclesiastica, delle parentele e dei segmenti territoriali del villaggio»[117], tale da permettere una gestione del potere e delle crisi[118]. I *loca pia* come punto di convergenza di molteplici interessi di controllo della società (si pensi soprattutto all'atti-

[114] C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 279.

[115] G. CHITTOLINI, *Note*, cit., p. 208.

[116] G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 168-172.

[117] A. TORRE, *Il consumo*, cit., p. 158 e J. BOSSY, *Privacy*, cit., un ampio quadro presenta S. CAVALLO, *Charity and power in early modern Italy. Benefactors and their motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge 1995.

[118] Cfr. le osservazioni di C.F. BLACK, *Italian confraternities*, cit., pp. 168 ss., 214 ss. e di G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., pp. 144 ss., 170 ss.

vità assistenziale particolarmente presente all'attenzione dei visitatori) sono luogo di incontro, di mediazione e di scontro di poteri, e altresì di dialogo e di consenso, di crescita di 'sperimentazione politica' locale; sono luoghi di 'scambio' politico, religioso, culturale, sociale.

L'ambiguità e la mescolanza di legami[119] sollecita una determinazione istituzionale, una distinzione di ambiti e di sfere di intervento, un 'riconoscimento' esplicito o implicito di spazi, ma anche un 'modus vivendi'; al tentativo di espansione confessionale del sacro a scapito del secolare, andato a vuoto (esemplificabile nel modello borromaico che pure resta presente), si accompagna non solo la tutela dell'ambito secolare, ma un suo allargamento ed una sua espansione, sicché anche nelle dinamiche concorrenziali infraecclesiastiche si insinua una spinta declericalizzante.

L'ampliamento dello spazio della comunità locale[120] e dello stato non va forse letto tanto come accrescimento del peso delle componenti cetuali nella società, che pure esiste[121], quanto come spia di un tendenziale processo di ridefinizione di ruoli. Risulta significativa la questione della fiscalità e delle risorse materiali, per la raccolta delle fonti di reddito e delle risorse economiche, come per la gestione dei proventi e del capitale sociale, a partire dalla carità spicciola per pervenire a sponsorizzazioni anche consistenti e finalizzate; la cosa è particolarmente evidente per le fabbriche[122], ma riguarda tutti i *loca pia*, come

[119] Per alcuni aspetti cfr. G. LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino 1985, p. 188; G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., p. 171.

[120] Cfr. quanto osserva G. GRECO, *Pievi e parrocchie*, cit., p. 170: «Comunità, opere e confraternite appaiono come luoghi contigui, sovrapposti e vicendevolmente correlati della vita politica delle popolazioni rurali, al cui interno esistono delle differenziazioni».

[121] *Ibidem*, p. 171 parla di «allargamento dello spazio politico».

[122] «Sous l'ancien régime la fabrique est le centre temporel de l'administration de l'église de village, le seul centre permanent des interêts colletctifs, dans un village où l'église tient une place éminente»: G. LE BRAS, *L'église et le village*, Paris 1976, p. 155 citato da C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 222; per sponsorizzazioni alle confraternite, o da parte delle medesime, cfr. C.F. BLACK, *Italian confraternities*, cit., pp. 58 ss.

istituzioni presenti sul territorio con una serie di legami e di possibilità.

Altrettanto significativo è «l'atteggiarsi delle collettività o di gruppi di esse nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche», che si può egualmente evincere[123].

[123] Per alcune situazioni cfr. C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 8. La designazione degli amministratori per il «governo temporale» dei *loca pia*, estendendo quanto scrive Carla Russo per le fabbricerie e le maestrie delle chiese parrocchiali, «erano generalmente gestiti da quelli che si possono considerare i gradi più elevati delle gerarchie sociali, per quanto modeste queste potessero essere; da soli, o in varie forme di compartecipazione, gli amministratori locali, il parroco, ristretti gruppi di cittadini giocano un ruolo assolutamente determinante; la comunità rimane quasi sempre sullo sfondo, la sua partecipazione alla gestione ... è mediata dalle istituzioni e da elementi sociali presumibilmente dotati di maggior potere e prestigio»: *ibidem*, p. 248.

Visite pastorali e ‘loca pia’ tra legislazione e prassi: il caso di Trento (secc. XVI-XVIII)

di *Marina Garbellotti*

1. *La legislazione*

1.1. Dalla Clementina al Concilio di Trento

Le disposizioni del Concilio di Trento in materia di *loca pia*[1] si configurano come un’evidente volontà di superamento delle norme codificate nei precedenti concili, in particolare di quelle fissate dal concilio di Vienne con la costituzione Clementina *Quia contingit* (1311)[2]. Soprattutto si avverte l’intento di rafforzare il legame tra questi istituti e l’ordinario diocesano, specie attraverso il diritto di visita e di controllo amministrativo del vescovo[3]. Per meglio cogliere questo mutamento è opportuno soffermarsi brevemente sulla costituzione Clementina, che ave-

[1] *Locum pium* indicava, genericamente, qualunque istituto con finalità caritativo-assistenziali – nosocomi, ricoveri per poveri e pellegrini, orfanotrofi, istituti elemosinieri, monti di pietà. Per alcuni giuristi, poi, *locum pium* era intercambiabile con il termine ospedale, che si riferiva a qualunque istituto che ospitava pellegrini o bisognosi gratuitamente: AGOSTINO BARBOSA, *Iuris ecclesiastici universi*, Lugduni 1650, liber II, caput XI, nn. 1-12. Ciò ovviamente può creare delle imprecisioni sia da un punto di vista giuridico che terminologico. Su questa tematica si veda A. Turchini, in questo volume. Nel presente contributo *locum pium* verrà utilizzato quale sinonimo di ospedale, nel significato di istituto che accoglieva pellegrini e poveri, ed assisteva infermi.

[2] Per il testo della Clementina si consulti: *Corpus iuris canonici*, c. 2, *Clem.*, III, 11 (*Corpus iuris canonici*, ed. E. FRIEDBERG, Graz 1959).

[3] Per un efficace profilo sulla questione si veda H. JEDIN, *Zwei Konzilsdekrete über die Hospitäler*, in *Atti del Primo Congresso Italiano di Storia Ospitaliera* (Reggio Emilia 14-17 giugno 1956), Reggio Emilia 1957, pp. 376-385.

va rappresentato la fonte normativa più completa in materia di ospedali sino al concilio di Trento[4].

La Clementina si proponeva di eliminare gli abusi e le malversazioni che si perpetravano nei *loca pia*. Ma i rimedi che indicava erano piuttosto generici. Si limitava ad invitare i rettori dei luoghi pii a riformare i loro istituti, se in cattive condizioni economiche, ed a ribadire il dovere dell'ospitalità. Il vescovo era chiamato in causa solo per le situazioni più gravi: allorché i rettori si fossero dimostrati incapaci o negligenti ad applicare quanto previsto dalla costituzione, egli avrebbe dovuto obbligarli ad eseguirne le disposizioni. Dettava poi alcuni criteri da adottare nell'amministrazione, intimando ai rettori di presentare annualmente il consuntivo agli ordinari o ai responsabili di questi luoghi, e ricordava, infine, che tali prescrizioni non erano estese agli ospedali gestiti dagli Ordini religiosi.

La Clementina menziona tre categorie di luoghi pii: quelli degli Ordini religiosi, esclusi da qualunque intervento del vescovo; i *loca pia* religiosi o pubblici e quelli cosiddetti laici o privati. La distinzione tra *loca pia* religiosi e laici, conservata lungo tutta l'epoca moderna, rappresenta un'indispensabile chiave di lettura per la comprensione dei rapporti tra ordinario e luoghi pii, poiché l'azione disciplinare del vescovo era condizionata dalla natura giuridica dell'istituto. I *loca pia* pubblici si distinguono da quelli privati per la partecipazione del vescovo all'atto di fondazione; per alcuni segni esteriori, quali l'esistenza di una campana, di una cappella o di un cimitero; infine, per gli offici sacri che vi si celebravano[5]. Gli ospedali religiosi-pubblici, a differenza di quelli laicali-privati, sottostavano alla giurisdizione vescovile, godevano dell'immunità e delle esenzioni ec-

[4] Interessanti commenti e spunti interpretativi sulla costituzione Clementina si trovano in E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, Milano 1956, pp. 123-130; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, pp. 90-93.

[5] J. IMBERT, *Les Hopitaux en droit canonique*, Paris 1947, pp. 69-73. Riguardo ai caratteri distintivi dei luoghi pii religiosi rispetto a quelli laici in età moderna, si veda a titolo di esempio: A. BARBOSA, *Iuris ecclesiastici*, cit., *liber* II, caput XI, nn. 15, 16, 17, 19, 20, 21; LUCIO FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, Genova 1770, alla voce *Hospitale, Hospitalarius*, nn. 16-20.

clesiastiche. Tuttavia, i commenti dei giuristi attenuavano questa rigida impostazione prevedendo casi in cui anche l'ospedale religioso, dotato quindi di autorizzazione vescovile, era escluso dalla giurisdizione dell'ordinario. Ciò avveniva quando lo stabiliva il fondatore oppure quando esisteva una consuetudine, purché non fosse contraria al parere del fondatore[6]. Di contro il vescovo deteneva qualche diritto anche sugli istituti laicali-privati: gli spettava l'autorità di controllare che venissero eseguite le volontà dei testatori e di vigilare che gli amministratori si comportassero diligentemente. La Clementina non sortì l'effetto sperato. Nei luoghi pii continuarono a verificarsi ladrocini e gli ordinari poco fecero, o poterono, per migliorare la situazione.

La normativa in materia di ospedali successiva alla Clementina ebbe sino al Concilio di Trento un carattere piuttosto contingente[7]. Prodotta dalla santa sede e dai vescovi locali, essa era costituita, ad esempio, da bolle che approvavano la richiesta dell'autorità civile di ridisegnare la rete assistenziale, fondando nuovi istituti ospedalieri o sopprimendo quelli già esistenti. Queste fonti giuridiche vanno lette nel quadro istituzionale dell'epoca, che vide l'autorità civile sempre più interessata alle strutture assistenziali sia in termini di funzionalità sia di giurisdizione[8]. L'iniziativa di riorganizzare il settore ospedaliero-caritativo promossa dall'autorità civile, anche se spesso fu appoggiata dagli organi ecclesiastici, accentuò, però, l'aspetto laico delle istituzioni assistenziali rendendo talvolta formale il ruolo del vescovo[9].

[6] J. Imbert, *Les Hopitaux en droit*, cit., p. 71.

[7] E. Nasalli Rocca, *Il diritto ospedaliero*, cit., p. 128.

[8] Per un inquadramento generale dell'argomento si veda A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in G. Chittolini - G. Miccoli (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 434-431; G. Albini, *Sugli ospedali in area padana nel Quattrocento*, in «Sanità scienza e storia», VII, 1990, 2; VIII, 1991, 1, pp. 62-65.

[9] Si veda a tale proposito il caso milanese, G. Albini, *Città e ospedali*, cit., pp. 84-92; L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiatico dello stato di Milano. Dall'inizio della Signoria viscontea al periodo tridentino (secc. XIII-XVI)*, Milano 1941, pp. 208-216.

Fu il Concilio di Trento a riproporre una normativa più organica in materia ospedaliera, tentando di eliminare i particolarismi che si erano costituiti. Gli obiettivi erano di ampliare lo spazio di azione dell'ordinario, restaurando lo *ius visitandi* (sess. XXII, c. 8 *de ref.*), e di risanare le condizioni amministrative degli istituti assistenziali, attribuendo al vescovo la *potestas* amministrativa (sess. XXII, c. 9 *de ref.*). Il diritto di visita rientrava in un programma molto più ampio di riorganizzazione della struttura ecclesiastica. La visita diventava per il vescovo lo strumento privilegiato di indagine, di conoscenza e di controllo per governare la diocesi nelle sue molteplici articolazioni[10]. I *loca pia* non potevano sfuggire a questa ispezione, dal momento che, istituzioni dedite alla carità ed alla devozione, toccavano settori di competenza vescovile. Secondo quanto stabiliva il canone inerente allo *ius visitandi*, il vescovo, investito della delega apostolica, era legittimato a visitare tutti gli enti pii, eccetto quelli direttamente sottoposti alla protezione del re. Egli doveva informarsi «circa le elemosine»; doveva far «eseguire tutto ciò che è stato istituito per il culto divino, la salvezza delle anime o per il sostentamento dei poveri».

Per agevolare questo compito, vennero aboliti tutti i privilegi e le consuetudini contrarie a tale norma. Così il vescovo era legittimato ad entrare negli istituti pii per controllare la manutenzione degli arredi sacri, per verificare la regolarità degli offici religiosi e per accertarne la corretta amministrazione. Riguardo ai luoghi dipendenti dagli Ordini militari e religiosi, il Tridentino non sempre si espresse chiaramente e le sue direttive vennero corrette da provvedimenti successivi. Ma in

[10] Dell'ampia bibliografia esistente mi limito a citare: P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI - M. PEGRARI (edd), *Cultura e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1983, pp. 209-223; A. TURCHINI, *La visita come strumento di governo del territorio*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, pp. 335-382, corredato di una nutrita bibliografia sull'argomento; C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993. Interessante è anche il rapporto/confronto tra gli strumenti e le finalità della visita pastorale con quelli della visita 'politica', C. NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento*, cit., pp. 483-413.

generale questi istituti rimasero estranei alla giurisdizione vescovile[11].

L'altra facoltà assegnata all'ordinario era la *potestas* amministrativa, e vi era chi asseriva che il Concilio aveva attribuito al vescovo competenze più ampie «in rationibus exigendis, quam in visitatione piorum locorum»[12]. Essa era esercitata al di fuori della visita pastorale e chiamava direttamente in causa gli addetti, sia ecclesiastici che laici, all'amministrazione di qualunque luogo pio, i quali dovevano rendere conto annualmente all'ordinario della loro amministrazione. Anche in questa circostanza si abrogavano privilegi e consuetudini contrari; tuttavia, sulla effettiva applicazione di questa disposizione sorgono delle perplessità. La sua realizzazione avrebbe comportato la creazione di un ufficio di curia che si fosse occupato esclusivamente di raccogliere e rivedere i rendiconti dei *loca pia*, ma poco sappiamo di una tale struttura[13]. Inoltre, si prevedeva che

[11] Gli ospedali diretti dagli Ordini militari non vengono menzionati esplicitamente nei decreti tridentini, tuttavia sovente si richiama la Clementina (sess. VII, c. 15 *de ref.*; sess. XXII, c. 8 *de ref.*; sess. XXV, c. 8 *de ref.*), che escludeva questi istituti dalla giurisdizione del vescovo. Nei confronti degli ordini religiosi il Concilio di Trento tentò di diminuire i privilegi concessi dalla bolla *Regimini universalis ecclesiae*, comunemente detta *Mare Magnum*, che vennero però rapidamente riacquistati: G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1992, pp. 124-125. Riguardo al rapporto tra l'ordinario e le congregazioni di recente istituzione bisognerebbe esaminare il singolo caso. L'ospedale affidato al governo della congregazione dei Fatebenefratelli nella Milano di fine Cinquecento, ad esempio, venne sottoposto al controllo vescovile sino alla pubblicazione della bolla *Romanus Pontifex* promulgata da Paolo V, che sottraeva l'ordine e le case da esso dipendenti alla giurisdizione dell'ordinario: A.G. GHEZZI, *Modalità di organizzazione e difficoltà operative dell'assistenza ospedaliera: Fatebenefratelli e Ospedale Maggiore nella Milano del Seicento*, in D. ZARDIN (ed), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano 1995, pp. 340 e 360. Le stesse cautele valgono per gli Ordini ospedalieri, E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero*, cit., pp. 138-142.

[12] L'osservazione è del canonista Giacomo Pignatelli (sec. XVII) ed è riportata in L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, alla voce *Confraternitas*, art. III, nn. 12-13.

[13] Per verificare l'esistenza di un simile istituto sarebbero necessarie ulteriori indagini sugli uffici curiali, indagini che, com'è stato osservato, sono sinora piuttosto scarse, D. ZARDIN, *Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di*

«se per consuetudine, privilegio o per qualche disposizione locale», gli incaricati all'amministrazione rendevano conto ad altre persone, il vescovo doveva essere convocato a queste riunioni, assumendo quindi la veste più di uditore che di controllore. La *potestas* amministrativa non sembra quindi trovare fondamento al di fuori dell'istituto visitale e venne sovente identificata con lo *ius visitandi* – opporsi alla visita significava negare il controllo amministrativo al vescovo. Al vescovo spettava tuttavia il compito di verificare che i dirigenti amministrassero proficuamente i beni degli enti da loro gestiti e che gli istituti assistenziali continuassero ad ottemperare al dovere dell'ospitalità; in caso contrario l'ordinario, in accordo con altri due membri del capitolo della cattedrale, poteva prelevare i beni dell'ente inadempiente e destinarli ad altri usi pii[14].

Nonostante le disposizioni conciliari, né la visita pastorale né la pratica del *redde rationem* vennero introdotti senza intoppi, anche in quei paesi che le applicarono[15]. Da un lato, la disposizione di rendere l'istituzione visitale *annualiter* ed estesa a tutta la diocesi venne a lungo disattesa, rendendo il controllo amministrativo dei *pia loca* piuttosto saltuario. Dall'altro, la formulazione dei canoni peccava talvolta di genericità, fornendo facili appigli per la rivendicazione di esenzioni. La loro

'Riforma': la riorganizzazione borromaica della curia arcivescovile, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica Lombardia spagnola: 1554-1659*, Roma 1995, p. 695.

[14] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. A. ALBERIGO - P. PRODI, Bologna 1991, p. 689, sess. VII, c. 15 *de ref.*; *ibidem*, pp. 788-789, sess. XXV, c. 8 *de ref.*

[15] Non è questa la sede per affrontare la complessa questione dell'accettazione delle norme tridentine. Preme ricordare che in Francia, già nella seconda metà del Cinquecento, si profilava la tendenza a sottoporre gli istituti assistenziali all'autorità regia. Sulle tappe di questa politica si veda J. IMBERT, *Le droit hospitalier de l'Ancien Régime*, Paris 1993, che esamina la legislazione ospedaliera nella Francia post-tridentina. In Spagna Filippo II impediva le visite pastorali alle strutture assistenziali non direttamente fondate dai vescovi e sollecitava gli ospedali ad inviare i loro conti annuali al Consiglio di Stato, A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati*, cit., p. 439. Nelle terre convertitesi alla fede protestante, invece, la gestione degli ospedali venne generalmente affidata all'autorità civile, E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero*, cit., p. 114.

efficacia poi venne ulteriormente attenuata dal comune destino dei decreti del Concilio di Trento. Fu infatti vietata la pubblicazione degli *Acta* e con la bolla *Benedictus Deus* di Pio IV (1564), si tolse alla scienza canonica il compito di interpretare i canoni tridentini. Le questioni giuridiche dovevano essere discusse dalla Sacra Congregazione del Concilio[16]. L'inconveniente principale di questo nuovo sistema interpretativo-giudiziario stava nel carattere singolare ed individuale della risoluzione, valida esclusivamente per quella determinata disputa. Di fronte ad una tale situazione giuridica il lavoro dei giuristi divenne più incerto. Tuttavia uno sguardo alle loro opere consente di cogliere i principali motivi che esoneravano gli istituti pii dalla visita e dal controllo del vescovo, e quali, al contrario, consentivano all'ordinario di ottemperare ai suoi diritti-doveri. Esaminiamo quindi brevemente il comportamento del vescovo di fronte alle diverse tipologie di *loca pia*.

1.2. Luoghi pii e visite pastorali nei trattati giuridici post-tridentini

Gli istituti pii amministrati dagli Ordini militari e religiosi, sottostavano, generalmente, al controllo della loro congregazione. Nei confronti di questi enti, quindi, il vescovo non aveva alcun diritto.

Le disposizioni del Concilio di Trento esoneravano dalla visita pastorale anche gli istituti pii di diretta dominazione regia. Tuttavia all'ordinario spettava visitare tutto quanto concerneva il culto divino, un dovere questo che contrastava con quanto stabiliva la normativa conciliare. L'illustre giurista di Venosa, il cardinale De Luca, osservava inoltre che per ammettere l'esenzione dalla visita il luogo pio avrebbe dovuto trovarsi in un

[16] Le conseguenze di questo nuovo modo di elaborare il diritto canonico sono state indagate in: P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo: discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, pp. 203 ss.; per il periodo precedente al Tridentino si veda G. LE BRAS, *Dialectique de l'universel et du particulier dans le droit canonique*, in «Annali di storia del diritto», I, 1957, pp. 77-84; un profilo sull'organizzazione giuridica della curia romana è delineato in N. DEL RE, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970.

territorio separato dalla diocesi[17]. Ma, al contrario, altri giuristi, come il Ferraris, affermavano che il vescovo non aveva diritto di visita sugli istituti assistenziali regi, anche se poteva esigerne il *redde rationem*[18].

Riguardo ai *pia loca* religiosi, che secondo il Tridentino dovevano essere visitati, una clausola forniva ai dirigenti di questi enti un'arma efficace per impedire all'ordinario di ispezionare il loro edificio. La visita pastorale infatti poteva essere ricusata se il fondatore aveva disposto diversamente nell'atto di fondazione, purché, sostenevano i giuristi, con il consenso di un'autorità ecclesiastica[19]. Restava però piuttosto oscuro il tenore di questa formula, perché, come notò il De Luca essa poteva riferirsi a qualunque situazione: il verbo *cavere*, infatti, «adaptetur ad quamcumque voluntatem et dispositionem»[20].

[17] Giovan Battista De Luca, *Theatrum veritatis et iustitiae sive decisivi discursus*, Roma 1671, t. III, pars I, disc. XL, n. 8.

[18] L. Ferraris, *Prompta biblioteca*, cit., alla voce *Visitare, Visitatio, Visitator*, n. 63.

[19] Il canone tridentino che regola il diritto di visita dell'ordinario ai luoghi pii (sess. XXII, c. 8 *de ref.*) non accenna, invero, a questa clausola. È il canone successivo, quello che si riferisce alla *potestas* amministrativa (sess. XXII, c. 9 *de ref.*), a dichiarare che i responsabili dell'amministrazione «di qualsiasi chiesa, anche cattedrale, di un'ospedale, di una confraternita, di elemosine, di monti di pietà, e di qualunque luogo pio, dovranno rendere conto annualmente all'ordinario della loro amministrazione ... a meno che nella costituzione e nell'ordinamento di tale chiesa o fabbrica non sia stato disposto diversamente in forma esplicita». Tuttavia, per una sorta di contaminazione questa clausola veniva estesa anche al diritto di visita, G.B. De Luca, *Theatrum veritatis*, cit., liber III, pars I, disc. XCV, n. 5: «Alii fundamentum constituebant in eo, quod illa verba *in d. cap. 9* contenta, *nisi aliter in fundatione cautum sit* (et quae receptum est subintellegi etiam *in cap. 8*), ...». Per questa ragione i giuristi non ammettevano la visita pastorale a quegli istituti, il cui fondatore aveva espresso parere contrario nell'atto di fondazione, G.B. De Luca, *Theatrum veritatis*, cit., liber III, pars I, disc. XL, nn. 3, 6; *ibidem*, disc. XLI, n. 7. A. Barbosa, *Iuris*, cit., liber II, caput XI, n. 48: «Si in fundatione hospitalis sit dictum, quod Ordinarius non possit se intromittere in eius visitatione, non poterit illud visitare». Sulla questione si veda anche M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LV, 1982, p. 52, in particolare la nota 17.

[20] G.B. De Luca, *Theatrum veritatis*, cit., liber III, pars I, disc. XCV, n. 5.

Per alcuni giuristi anche il controllo amministrativo poteva essere evitato se l'atto di fondazione conteneva una clausola in tal senso[21]. Un altro espediente per allontanare tale controllo era quello di sostenere che la delega apostolica concessa all'ordinario si riferisse esclusivamente al diritto di visita, e non alla *potestas* amministrativa[22]. L'esame della contabilità spettava solo ad un delegato papale. Questo tipo di ricorso da parte dei dirigenti dei luoghi pii implicava avviare la lenta macchina burocratica della Curia romana, che non sempre produceva una risposta in tempi utili, oppure sollecitare l'intervento di qualche protettore affinché dirimesse tacitamente la disputa.

Altrettanto controversa si presenta la normativa inerente ai *loca pia* laici-privati. I canoni del Concilio di Trento prevedevano che dovessero essere visitati, ma alcuni canonisti sostenevano il contrario[23]. In particolare il Ferraris legittimava l'esenzione appellandosi al diritto comune, giustificazione che trova verosimilmente fondamento nella scienza giuridica pretridentina, secondo la quale l'intervento del vescovo non era ammesso negli enti laici[24]. Inoltre sia la visita che il controllo amministrativo potevano essere contrastati dalla volontà del fondatore. Questi infatti, aveva l'autorità di ostacolare la visita pastorale[25]. A tale

[21] *Ibidem*. Di diversa opinione è il Ferraris secondo il quale il vescovo può visitare qualunque ospedale ed esigere dai suoi amministratori il *redde rationem* «non obstante quod a testatore, e a lege fundationis expresse excludantur», L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, cit., alla voce *hospitale, hospitalarius*, n. 35.

[22] L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, cit., alla voce *hospitale, hospitalarius*, n. 2.

[23] A. BARBOSA, *Iuris*, cit., liber II, caput XI, n. 49: «Episcopum nullo modo posse visitare hospitalia, quae sine ipsius auctoritate fuerunt erecta, nec in illis habere locum dispositionem», e di seguito precisava che la visita agli ospedali privati era ammessa solo «in casu negligentiae, quando scilicet deputati ad administrationem negligentes sunt in adimplenda voluntate instituentis, vel alia bona dissipant».

[24] L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, cit., alla voce *Administratio, Administrator*, n. 7: «Item administratores locorum piorum privatorum, qui secundum juris communis dispositionem visitari non possunt, ad redditionem rationis per ordinarium cogi possunt juxta terminos Trid. *cap.* 9. *Sess.* 22. *de reform.*».

[25] A. BARBOSA, *Iuris*, cit., liber II, caput XI, n. 50: «... quandiu fundator laicus adhuc superstes est, et suae fundationi auctoritatem episcopi, vel alterius superioris non adhibuit, nullae quoque sunt partes Episcopi, ut administrationi

proposito bisognerebbe comprendere se le confraternite, sovente preposte alla direzione dei luoghi pii, erano considerate fondatrici imperiture dell'istituto che gestivano: in questo caso si potevano opporre all'ispezione pastorale[26]. Sarebbe inoltre indispensabile definire l'intricato rapporto giuridico tra *loca pia* e confraternite. In linea generale la natura giuridica della confraternita dipendeva da quella dell'ospedale che dirigeva, ma capitava che la natura dei due istituti fosse diversa, allora si trattava di decidere quale delle due prevalesse[27].

Tuttavia queste deroghe non escludevano completamente la presenza dell'ordinario. Era sua competenza infatti «visitare, corrigere et reformare» tutti gli ospedali allorché fosse stata riscontrata una condotta amministrativa negligente, o per verificare che venissero eseguite tutte le cause pie sia che si trattasse di ultime volontà che di disposizioni tra i vivi[28]. Sfugge

hospitalis se se possit immiscere; quia, in manu et arbitrio fundatoris permanet». È evidente che la visita, qui come altrove, significava, soprattutto, esaminare la contabilità.

[26] In un caso proposto da A. Barbosa, ad esempio, si vietò all'ordinario di visitare un ospedale gestito da un collegio di mercanti in virtù di questa eccezione: *ibidem*. Ma vista la singolarità delle soluzioni emesse dalla Sacra Congregazione, è rischioso generalizzare l'esito di questa disputa. Per avere una risposta più convincente sarebbe opportuno approfondire gli studi sulla natura giuridica delle confraternite sull'esempio del citato lavoro di M. MOMBELLI CASTRACANE, *Ricerche sulla natura giuridica*, cit., pp. 77-104.

[27] Come dimostra, tra l'altro, una disputa svoltasi nei primi decenni del XVII secolo esistevano due correnti: una «laicista», secondo la quale il luogo dove la confraternita operava costituiva un elemento accessorio, incapace di investire con il suo carattere religioso l'ente confraternale, destinato a conservare una natura laica; ed una «ecclesiastica», secondo la quale la facoltà del vescovo di attribuire ad un luogo la natura religiosa, gli permetteva di estendere questa qualità anche alla confraternita. Gli esiti giuridici di queste interpretazioni si traducevano sul piano pratico nell'appartenenza dell'ente alla giurisdizione laicale nel primo caso ed a quella ecclesiastica nel secondo, M. MOMBELLI CASTRACANE, *Ricerche sulla natura giuridica*, cit., pp. 104-105.

[28] Ecco l'opinione del De Luca in merito: il vescovo poteva esaminare la contabilità degli istituti gestiti direttamente dal fondatore per verificarne l'onesta amministrazione, e di quelli il cui fondatore era defunto per accertarsi che venissero eseguite le sue ultime volontà, G.B. DE LUCA, *Theatrum veritatis*, cit., liber III, pars I, disc. XL, n. 14; A. BARBOSA, *Iuris*, cit., liber II, caput XI, n. 49, nota interna 16; L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, cit., alla voce *Hospitale, Hospitalarius*, n. 40; alla voce *Visitare, Visitatio, Visitator*,

però il grado di intervento del vescovo nella gestione amministrativa dei luoghi pii e restano imprecisi i termini di quel «corrigere et reformare». Sembra in ogni caso che gli enti e le confraternite laicali godessero di maggiore libertà rispetto alle istituzioni religiose, perché i loro beni, non essendo considerati ecclesiastici, potevano essere alienati senza il beneplacito apostolico[29]. Tuttavia bisognerebbe verificare l'applicazione pratica di questa normativa, al di là delle testimonianze legislative[30].

Dal sommario quadro delineato risulta, in conclusione, che il vescovo aveva l'autorità di «curare» l'attività complessiva di qualunque luogo pio, compresa quella amministrativa, ma che la sua azione nei confronti dei *loca pia* non era accettata pacificamente.

Oltre all'elemento giuridico, altre componenti condizionarono l'esito delle visite pastorali. Come ricordava il De Luca, non era possibile applicare la stessa regola a qualunque caso, «sed

n. 67. In particolare gli ospedali laici/privati, potevano essere visitati, corretti e riformati «in iis tantum, quae ad observandam voluntatem fundatorum pertinent», *ibidem*, alla voce *Hospitale, Hospitalarius*, n. 41.

[29] La questione della non alienabilità dei beni ecclesiastici, ben presente in epoca medievale, c. 5 e c. 12, X, III, 13; c. 1, *Extravag. commun.*, III, IV, (*Corpus iuris canonici*, cit., si ripropose anche in età moderna, G.B. De Luca, *Theatrum veritatis*, cit., liber III, pars I, disc. XLII, n. 9. In particolare, riguardo ai *loca pia*, così si esprime L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, cit., alla voce *Hospitale, Hospitalarius*, nn. 46, 47: «In alienatione bonorum hospitalis erecti auctoritate episcopi requiruntur solemnitates requisitae in alienatione bonorum ecclesiasticorum ... Et ratio est, quia hujusmodi bona sunt ecclesiastica, et proinde non possunt sine solemnitatibus alienari. Si vero hospitale non sit erectum auctoritate episcopi ... ipsius bona possunt alienari absque ullo beneplacito apostolico, et sine aliis solemnitatibus in alienatione bonorum ecclesiasticorum requisitis».

[30] Non pare che gli ordinari interferissero regolarmente nell'amministrazione dei luoghi pii, nonostante si registrino casi eccezionali, e forse proprio per questa connotazione esemplare non generalizzabili, dove il vescovo controllava severamente l'attività finanziaria degli enti assistenziali. Si pensi alle normative disposte ed applicate dal Borromeo, A.G. Ghezzi, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio storico lombardo», CVIII-CIX, 1984, p. 222. Solo un esame sistematico dei questionari delle visite pastorali e delle disposizioni sinodali inerenti alle questioni finanziarie dei *loca pia* potrebbe far luce sulla questione.

pro diversis locorum moribus, ac facti circumstantijs procedendum videtur, dictas prudentiales regulas, quandoque adhibendo, cum pleraque tolerare, vel dissimulare congruat, nè maiora excitentur mala et inconvenientia»[31].

2. *Le visite pastorali ai loca pia trentini*

2.1. I rapporti tra luoghi pii e vescovo prima del Tridentino

La città di Trento fu capitale dell'omonimo principato vescovile (1027-1803), un territorio che abbracciava all'incirca l'attuale Trentino[32]. Il principe vescovo, al pari degli altri rappresentanti dell'Impero, aveva diritto di seggio e di voto nelle Diete Imperiali della Nazione Germanica. La sua elezione competeva al Capitolo della Cattedrale ed a due commissari austro-tirolesi che potevano proporre una terna di candidati. Il papa generalmente ratificava il prescelto. I rapporti tra la Santa Sede e l'Impero erano regolati dal concordato di Vienna (19 marzo 1448), che molto spazio dedicava all'elezione del vescovo[33]. Principe diretto dell'Impero e presule della diocesi trentina, il principe vescovo di Trento sommava nella sua persona il potere temporale e quello ecclesiastico.

La collocazione geografica della città di Trento, che peraltro concorse con altri fattori ad indicarla come sede privilegiata del Concilio tridentino, la rese zona di transito commerciale e di passaggio tra il nord e il sud del vecchio continente, di

[31] G.B. De Luca, *Theatrum veritatis*, cit., liber XIV, pars V, disc. V, n. 17.

[32] I confini politici del principato vescovile non coincidevano con quelli religiosi. La diocesi trentina corrispondeva approssimativamente all'attuale Trentino, eccetto le due pievi dei Quattro Vicariati, Avio e Brentonico, soggette al vescovo di Verona, e quasi tutta la Valsugana, dipendente dalla diocesi feltrina. Comprendeva inoltre una porzione dell'attuale Alto-Adige, da Salorno sino a Merano. La sede vescovile appartenne al distretto metropolitano di Aquileia dal V secolo all'anno 1751. Il principato vescovile, invece, rispetto al territorio dell'attuale Trentino, si estendeva a nord sino a Mezzolombardo e non comprendeva la città di Rovereto e il suo distretto, che dipendevano dal Tirolo. Da un punto di vista politico il principato vescovile era equiparato agli altri stati dell'Impero.

[33] A. Mercati (ed), *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Città del Vaticano 1954, pp. 177-185.

frontiera tra la realtà tedesca e quella italiana. Spia di questi incontri etnico-culturali furono tra l'altro le confraternite «nazionali», sorte nella cittadina per soddisfare le esigenze devozionali e materiali dell'uomo medievale. Nacquero così l'ospedale degli Zappatori alemanni, diretto dall'omonima confraternita, ed attivo sin dal XIII secolo in S. Pietro, il quartiere tedesco della città; la Casa di Dio, detta popolarmente «ospedale italiano» ed amministrata sin dal XIV dalla compagnia dei Battuti, che si trovava nel quartiere di S. Maria Maggiore, nel centro cittadino; ed infine l'ospedale di S. Marta o dei Polacchi, probabilmente fondato nel XV secolo, gestito da una confraternita laica e collocato nel quartiere di S. Maria Maddalena[34]. Le scarse notizie esistenti su quest'ultimo ospedale non permettono però di includerlo nella nostra indagine. Tra le istituzioni assistenziali bisogna poi annoverare l'istituto di S. Maria della Misericordia governato dall'omonima confraternita, in seguito chiamata confraternita della Fradaja Nova. Sorto nella prima metà del XIV secolo come ospedale e nel 1583 trasformato in orfanotrofio, nei primi decenni del Seicento venne convertito in Conservatorio femminile[35]. Pochi tratti sono sufficienti a descrivere questi enti. I caratteri principali degli

[34] Manca a tutt'oggi uno studio organico sulle confraternite e sui luoghi pii trentini. Esistono numerosi lavori monografici, di cui mi limito a citare i più recenti: sulla confraternita e sull'ospedale degli Zappatori alemanni, S. LUZZI, *La confraternita alemanna degli Zappatori. Lineamenti per una storia della comunità tedesca a Trento fra tardo Medioevo e prima età moderna*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», sez. 3, LXXIII, 1994, pp. 231-275; *ibidem*, sez. 4, pp. 331-363; *ibidem*, sez. I, LXXIV, 1995, pp. 47-92. M. GARBELLOTTI, *L'ospedale alemanno: un esempio di assistenza ospedaliera nella Trento dei secc. XIV-XVIII*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», sez. I, LXXIV, 1995, pp. 259-323; sulla confraternita dei Battuti laici B. ZANINELLI, *La confraternita dei Battuti Laici di Trento*, tesi di laurea, Università degli Studi di Trento, Facoltà di Sociologia, a.a. 1982-83; sull'ospedale di Santa Marta si veda *Trient. Statistischer Bericht über die wichtigsten demographischen Verhältnisse*, Wien 1888. Una prima complessiva indagine sul mondo confraternale della città di Trento è stata approntata da C. NUBOLA, *Confraternite, associazioni legate al mestiere nella realtà urbana trentina (secc. XVI-XVII)*, in *Atti del convegno: Corpi, «Fraternità», Mestieri nella storia della società europea* (30 maggio-1 giugno 1996), in corso di stampa.

[35] S.F. SEGALA, *La pubblica beneficenza in Trento: gli Orfanotrofi*, Trento 1875; C. PIETRANTONIO, *La confraternita di S. Maria della Misericordia in Trento*, tesi di laurea, Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Magistero, a.a. 1991-1992.

ospedali si riconoscono nella scarsa capacità ricettiva e nella polifunzionalità della loro opera, che andava dall'assistenza ai malati nell'istituto o a domicilio all'aiuto agli indigenti, dalla accoglienza di pellegrini e bisognosi all'affidamento a balia dei bambini abbandonati. Il Conservatorio delle Orfane, invece, che accettava fanciulle di età compresa tra gli 8 e i 12 anni ed in numero ridotto, oscillante tra 20-25, non aveva altro scopo che l'educazione morale e professionale delle sue giovani ospiti.

Per poter comprendere l'atteggiamento del vescovo nei confronti degli enti assistenziali è necessario conoscerne la natura giuridica: se fossero cioè luoghi pii religiosi o laici. Sovente istituiti sotto l'egida vescovile, ma con una natura spiccatamente laica, essendo fondati ed amministrati da laici, questi enti si configurarono sin dalle origini come istituzioni sociali intermedie tra la società religiosa e quella civile[36]. A quest'ambivalenza giuridica tipica dell'epoca medievale, caratterizzata dalla profonda compenetrazione ed identificazione tra sfera ecclesiastica e temporale, tentarono di ovviare i giuristi medievali sforzandosi di fornire strumenti giuridici atti a distinguere le due tipologie di *loca pia*, quella religiosa e quella laica[37]. Ma i *loca pia* subirono nel corso del tempo una continua evoluzione, creando delle multiformi commistioni che non sempre trovavano un preciso riscontro giuridico. Già dal XVI secolo all'ospedale alemanno era annessa una cappella nella quale si celebravano offici religiosi ed una bolla di Sisto IV (1481) confermò le modifiche apportate dalla confraternita agli statuti[38]; la

[36] Questi enti si «potrebbero chiamare anche ecclesiastico-laicali, se tale dizione non offrisse adito a equivoci», L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano. Dall'inizio della Signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941, p. 204.

[37] Sulla pratica caritativa dei laici nel Medioevo spesso connotata dalla simbiosi tra aspetto religioso e laico si vedano D. RANDO, *«Laicus religiosus» tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII)*, in «Studi medievali», serie III, XXIV, 1983, fasc. II, pp. 617-656; A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, p. 118; *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991; *Uomini e donne in comunità*, in «Quaderni di storia religiosa», I, 1994.

[38] S. LUZZI, *Lineamenti*, cit., p. 243; M. GARBELLOTTI, *L'ospedale*, cit., pp. 267-268.

confraternita della Misericordia ottenne nel 1444 l'approvazione papale di fondare un ospedale ed una cappella, corredata di un altare, entrambi intitolati a S. Maria della Misericordia[39]; l'ospedale italiano, invece, benché nel corso del tempo si fosse dotato di un altare e di una cappella, venne dichiarato da una risoluzione della Sacra Rota laico perché fondato «sine auctoritate et consensu episcopi»[40], – sentenza questa, tra l'altro, che dimostra quanto l'intervento di un'autorità ecclesiatica nel momento della fondazione di un istituto fosse rilevante da un punto di vista giuridico. Eppure gli istituti della città alpina, indipendentemente dalla loro origine e natura, si qualificarono «laici» ed il rapporto con l'autorità vescovile fu identico[41]. Entriamo nel dettaglio.

Precedente al concilio tridentino esiste una sola visita documentata. Annunciata dal cardinale Bernardo Clesio (1515-1539) nel 1515, essa venne eseguita nel bienno 1537-38 dal vicevicario generale, il canonico Alberto degli Alberti. Furono i servizi resi dal cardinale a Carlo V ed al fratello Ferdinando, sommati ad una serie di calamità e di guerre che coinvolsero il principato in quegli anni, ad allontanare il Clesio per lunghi periodi dalla diocesi obbligandolo così a posticipare l'attuazione della visita. Queste forzate assenze, però, non impedirono al principe vescovo di ottemperare ai suoi doveri religiosi. Oltre ad integrare le precedenti Costituzioni sinodali, programmò una visita pastorale con lo scopo di ripristinare l'attività pastorale della diocesi e di riorganizzare la struttura amministrativa

39 C. Pietrantonio, *La confraternita*, cit., pp. 121-122.

40 Biblioteca Comunale di Trento (d'ora in poi BCTn), *Congregazione di carità* (d'ora in poi *Co.Ca.*), codex 942, c. 5^r. Osservazioni su questo documento sono state proposte nel testo di seguito.

41 Sulla valenza semantica del termine «laico» in opposizione a quello «religioso» nel periodo in esame occorrerebbe un'indagine a parte. Esso, però, doveva possedere un forte significato per i contemporanei: sono, infatti, gli stessi dirigenti dei *loca pia* a servirsi della qualifica di laici per ostacolare le visite pastorali e gli interventi del vescovo. Osservazioni in merito sono state proposte in G.M. Varanini, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in A.J. Grieco - L. Sandri, *Ospedale e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, Firenze 1997, p. 110, nota 6.

ecclesiastica[42]. Nella città di Trento gli ispettori vescovili tentarono di visitare due istituti assistenziali: l'ospedale degli Alemanni e quello dei Battuti, ma furono respinti dai dirigenti[43].

In particolare i rappresentanti dei Battuti spiegarono al vescovo, «per loro convinzione, di non essere tenuti ad assecondare questa [la richiesta di visita] perché non ebbero mai visite pastorali, né per tale cosa furono richiesti di presentare i libri di conti»[44]. Le ragioni richiamate dal rappresentante dei Battuti per impedire all'ordinario diocesano di condurre la visita rimandano alla prassi dell'epoca: testimonianze di visite pastorali precedenti al Concilio di Trento e condotte con rigore anche ai luoghi pii non mancano[45], ma in generale i controlli ispettivi e correttivi alle istituzioni diocesane furono rari, irregolari e frammentari[46]. Se gli istituti laici, come disponeva la co-

[42] La visita pastorale voluta dal Clesio è trascritta in G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-38*, Bologna 1989; sugli obiettivi programmatici di questa ispezione e sul profilo dei visitatori, *ibidem*, pp. 73-74 e pp. 99-103. Uno studio complessivo sulla figura del Clesio si trova in P. PRODI (ed), *Bernardo Clesio e il suo tempo*, II, Roma 1987; in particolare G. RILL - C. THOMAS, *Bernardo Clesio politico*, *ibidem*, I, pp. 84-102; R. TISOT, *Bernardo Cles pastore della sua diocesi*, *ibidem*, I, pp. 121-147.

[43] Ecco la succinta relazione della visita condotta dai funzionari vescovili all'ospedale tedesco: «Insuper etiam locum sive hospitale pauperum ingressi viderunt et dicenda dixerunt ad laicos, qui illud gubernant, ut sint diligentes in omnibus etc., quae non sunt notatu digna. Invenerunt nisi omnia bene et fideliter peragi», in G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale*, cit., p. 162.

[44] *Ibidem*, p. 164; la traduzione è in B. ZANINELLI, *La confraternita*, cit., p. 220.

[45] Si veda a titolo esemplificativo: E. ROTELLI, *La visita pastorale di S. Antonino a Firenze e dei vescovi suffraganei a Pistoia e Fiesole*, in «Studia Borromaica», IX, 1995, pp. 88-90; G. DE SANDRE GASPARINI, *Vescovi e vicari nelle visite pastorali del Tre-Quattrocento veneto*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo: atti del VII congresso di storia della Chiesa in Italia* (Brescia 21-24 settembre 1987), Roma 1990, I, pp. 569-600; A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti (1525-1542)*, 1, Vicenza 1989, pp. CXXXI-CXXXV.

[46] Per una rassegna bibliografica delle visite pastorali quattrocentesche si consulti: A. TURCHINI, *Visite pastorali nell'Italia centro-settentrionale del '400*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, 2, pp. 274-275; sulla

stituzione Clementina, erano esclusi per diritto dalla giurisdizione dell'ordinario, quelli religiosi lo diventarono per consuetudine.

Determinanti per il risultato delle visite, sia prima che dopo il Concilio di Trento, furono anche, da un lato, la personalità dei vescovi e dei loro sostituti, i vicari, i cui obiettivi emergono dal questionario e dalla conduzione della visita[47]; dall'altro, le relazioni politiche tra dirigenti ospedalieri, autorità civili ed autorità ecclesiastiche. Le poche notizie di cui disponiamo sulle personalità dei visitatori incaricati dal Clesio non consentono di esprimere giudizi in merito, ma è un dato di fatto che, nel corso della visita, i luoghi pii della diocesi furono oggetto di ispezioni sbrigative. L'ordinario trentino, inoltre, o non era interessato ad esercitare la propria giurisdizione sulle strutture pie della diocesi oppure rispettava il carattere laico con il quale esse si qualificavano. Nelle costituzioni sinodali del Clesio, alle quali si uniformava l'istruzione pastorale della visita, infatti, nessun capitolo si riferisce ai luoghi pii[48].

Riguardo ai rapporti tra gli enti caritativi della città di Trento e l'autorità civile, quest'ultima partecipò indirettamente alla gestione degli istituti opsedalieri certamente a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Infatti, anche se a Trento l'assistenza rimase appannaggio di associazioni confraternali sino alla secolarizzazione del principato vescovile (1803), gli organigrammi degli istituti caritativi dei secoli XVI-XVIII dimostrano la costante presenza di personaggi appartenenti al ceto di-

figura del vescovo pre-tridentino si veda A. PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 217-262; R. BIZZOCCHI, *Clero e chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo*, in M. ROSA, *Clero e società*, cit., pp. 36-40.

[47] Un esempio di come le personalità dei visitatori potessero condizionare lo svolgimento della visita è riportato in G. DE SANDRE GASPARINI, *Vescovi e vicari*, cit., pp. 583-584.

[48] *Constitutiones synodales Reverendissimi in Christo patris et D. Domini Bernardi dei gratia Episcopi et domini Tridentini in generali synodo die X septembris MDXV in choro Ecclesiae Tridentine congregata edite et approbate,* [ed. Norimberga, Hieronymus Hölzel], [Collio Val Trompia. Maffeo e Gabriele Fracazzini], [1515?].

rigente[49]. In altre realtà italiane, invece, a partire dalla seconda metà del Quattrocento, principi e consigli cittadini, spesso identificabili con le oligarchie locali, cominciarono ad interessarsi agli enti caritativo-assistenziali[50]. Quest'intervento dell'autorità civile venne sovente approvato dall'autorità ecclesiastica, da un lato preoccupata di risanare la crisi che affliggeva la rete assistenziale, dall'altro incline alla collaborazione con le autorità politiche[51]. La strategia adottata dalla Chiesa accentuò l'ambigua natura dei luoghi pii e permise ai gestori di rafforzarne l'autonomia.

Dopo il Concilio di Trento i dissapori tra gli ordinari ed i dirigenti degli istituti assistenziali, sia fossero confraternite che gruppi di diretta emanazione dell'autorità civile, iniziarono ad intensificarsi. I decreti conciliari, nell'ambito del programma di definizione delle competenze giuridiche della Chiesa[52], avevano

[49] Le indagini prosopografiche sui membri delle confraternite assistenziali trentine sono attualmente scarse. Un primo studio in questa direzione sulla confraternita degli Zappatori alemanni si trova in S. LUZZI, *Confraternite e aristocrazie: l'élite tirolese e tedesca nella Hauerbruderschaft di Trento (secc. XV-inizi XVII)*, in «Geschichte und Region/Storia e regione», V, 1996, pp. 317-343, per i secoli XV-XVI, e in M. GARBELLOTTI, *L'ospedale alemanno*, cit., pp. 311-312, a partire dal XVII secolo.

[50] Gli studi sinora condotti hanno individuato due modelli principali di sviluppo della rete assistenziale: l'uno si riferisce alla concentrazione degli istituti caritativi, che vide un massiccio intervento dell'autorità civile, ed è tipico dell'area lombarda: G. ALBINI, *Sugli ospedali in area padana nel Quattrocento*, in M.L. BETRI - E. BRESSAN (edd), *Gli ospedali in area padana fra Settecento e Novecento. Atti del III congresso di storia ospedaliera (Montecchio Emilia 14-16 marzo 1990)*, Milano 1992, pp. 45-70; l'altro al perdurare di un sistema assistenziale articolato, dove le istituzioni comunali parteciparono in modo più o meno incisivo alla direzione ed alle riforme dei singoli istituti. Questa tipologia fu frequente in area veneta: G.M. VARANINI, *Per la storia delle istituzioni*, cit., pp. 107-155.

[51] M. ROSA, *Chiesa e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in «Società e storia», X, 1980, p. 777; A. PASTORE, *Strutture assistenziali nell'Italia della Controriforma*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 435-437.

[52] Sulle più recenti interpretazioni storiografiche del rapporto tra Stato e Chiesa alle soglie dell'età moderna si consulti: P. PRODI, *Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento*, cit., pp. 7-26; per alcune riflessioni sulla politica di consolidamento perseguita dalla Chiesa dopo il concilio di

assegnato ai vescovi il compito di ripristinare i loro diritti-doveri anche sui *loca pia*. Questi, infatti, benché soggetti ad una normativa piuttosto generica, rientravano pur sempre nell'ambito giurisdizionale del vescovo. Le visite condotte all'indomani del Concilio di Trento risentirono di questo clima riformatore.

Ne è un esempio la contesa tra i *loca pia* milanesi, con in testa l'Ospedale Maggiore, e Carlo Borromeo. La bolla pontificia che approvò la fondazione dell'Ospedale Maggiore (1458), istituito per volontà del duca di Milano, Francesco Sforza, conteneva elementi tali da riconoscerlo inequivocabilmente dipendente dall'autorità ecclesiatica. Tuttavia, nei decenni successivi le prerogative ecclesiastiche vennero esautorate. È significativo che Gian Giacomo Gilino, incaricato dai deputati dell'istituto di redigere nel 1508 una relazione sulle origini e sull'attività dell'ospedale, non accennò nel suo recosonto, tra l'altro, al diritto del vescovo di esercitare il controllo amministrativo[53]. La situazione, però, mutò con l'arrivo del Borromeo. Nel primo concilio provinciale (1565) questi dichiarò che gli ospedali, in quanto *loca pia*, erano soggetti alla visita pastorale. Ma l'Ospedale Maggiore, che godeva dell'appoggio del patriziato, si oppose fermamente alle intenzioni dell'arcivescovo[54]. La risoluzione di questa complessa diatriba, che vide anche la partecipazione della Santa Sede e di Madrid, fu, come è noto, a favore dell'arcivescovo[55]. Ma è altrettanto risaputo che l'opera di riforma perseguita dal Borromeo nel settore dei luoghi pii non gli sopravvisse. Già durante l'episcopato del cugino Federico Borromeo il legame tra luoghi pii e vescovo si allentò, e

Trento, si consulti G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti*, in G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 39), Bologna 1994, pp. 531-550.

[53] A.G. GHEZZI, *Il governo degli ospedali milanesi tra autonomia e governo ecclesiastici (1558-1642)*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica Lombardia spagnola*, cit., pp. 622-624.

[54] A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali*, cit., pp. 222-223.

[55] Questa alterna vicenda è stata indagata nei suoi risvolti giurisdizionali in A.G. GHEZZI, *Il governo degli ospedali milanesi*, cit., pp. 619-693.

gli statuti dell'Ospedale Maggiore pubblicati nel 1640 non accennano alla dipendenza dell'Ospedale dalla giurisdizione ecclesiastica[56].

In altre realtà i luoghi pii vennero sottratti a qualunque controllo vescovile. A Venezia, il governo, forte di una solida tradizione laica, istituì la commissione dei «Provveditori sopra Ospedali e Luoghi Pii» (1561), che si occupava di esaminare gli statuti dei *loca pia* e di controllare l'esecuzione dei testamenti di cui beneficiavano[57]. Va anche ricordato che la visita apostolica del 1581, avviata dopo una serie trattative tra il governo veneziano e la Santa Sede, venne permessa a condizione che i visitatori escludessero dalla loro ispezione i luoghi amministrati dai laici e i monasteri femminili, fortemente legati al patriziato locale[58].

Ma accanto a queste due vicende, che sebbene da punti opposti conducono nella stessa direzione, l'esito più frequente vide una sorta di compromesso tra l'ordinario e i rettori dei *loca pia* nel rispetto dei reciproci ruoli, come esemplifica il caso di Trento.

2.2. L'età madruzziana e la sua eredità

La prima visita pastorale alla diocesi trentina dopo il Concilio di Trento venne condotta da Ludovico Madruzzo (1567-1600). Deciso ad applicare e a far eseguire i decreti del recente Concilio, perseguì durante il suo mandato principalmente due obiettivi: riaffermare l'autorità episcopale e riorganizzare le strutture della diocesi[59]. Che in questo programma generale fossero inclusi anche i *loca pia* lo si intuisce dalle parole dello stesso Madruzzo, secondo il quale «tra gli altri officij pertinenti alla

[56] *Ibidem*, p. 679 e p. 692.

[57] A. ANNONI, *Giurisdizionalismo ed episcopalismo*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde* (Storia religiosa della Lombardia), Brescia 1986, pp. 156-157.

[58] S. TRAMONTIN, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», IX, 1967, p. 490.

[59] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 26.

cura episcopale uno è singolarissimo et principalissimo: il lavoro et cura de' poveri et conseguentemente degli luoghi pii et hospitali deputati per essi poveri»[60]. Nelle costituzioni sinodali madruzziane (1593) c'è poi un capitolo che tratta dei luoghi pii[61], nel quale si ricorda come il Concilio di Trento avesse incaricato i vescovi di provvedere affinché questi enti fossero amministrati onestamente; perciò il Madruzzo ordinava ai rettori degli istituti caritativi di agire correttamente e di compilare gli inventari dei beni mobili ed immobili.

Il Madruzzo cercò di conseguire questi obiettivi nel corso della visita da lui condotta negli anni 1579-81. Ma il primo tentativo di visitare l'ospedale diretto dalla confraternita dei Battuti laici fallì[62]. Una successiva ispezione, benché parziale, rilevava che la pia casa non ospitava alcun bisognoso e che la contabilità era inesatta. Allora il vescovo fece notare ai Battuti che avevano violato il dettame conciliare, che ordinava ai dirigenti dei luoghi pii di esercitare l'ospitalità ed attribuiva al vescovo la facoltà di destituire gli amministratori e di espropriare i beni degli ospedali privi di ospiti (sess. XXV, c. 8 *de ref.*)[63]. Non sembra che il principe vescovo intendesse realmente ricorrere all'espropriazione delle sostanze dell'ente: il suo scopo era quello di riordinare la farraginosa amministrazione. Infatti, nel 1580, il vescovo, in collaborazione con la commissione da lui istituita per riformare i luoghi pii, elaborò un documento per la riforma degli statuti che mirava alla riorganizzazione amministrativa dell'istituto. Ricordo i punti più importanti: il massaro, doveva rendere conto sistematicamente al consiglio dell'ospedale del suo operato; la gestione economica doveva essere collegiale; si sollecitava la creazione di un archivio per custodire

[60] BCTn, *Archivio del Magistrato Consolare* (d'ora in poi *AMC*), ms 2643, t. I, n.n.

[61] *Costitutiones Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Ludovici Madrutii S. R. E. tituli S. Laurentii in Lucina, Presbyt. Card. et Episc. Trid. etc. in diocesana synodo. Promulgatae Anno 1593*, ed. 1645, tip. episc. Francesco Nicola Vida, cap. 61: «De hospitalium et aliorum piorum locorum administratione».

[62] Archivio Diocesano di Trento (d'ora in poi ADTn), *Atti Visitali* (d'ora in poi *AV*), v. 2, cc. 145r-147v.

[63] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 788-789.

gli atti, gli inventari ed i libri contabili dell'ente; si chiedeva che venisse applicata una norma già contemplata nei precedenti statuti secondo la quale due incaricati della confraternita dovevano visitare gli infermi e i poveri della città, portando loro conforto ed elemosine. Il fatto che questa direttiva fosse l'unica ad occuparsi di assistenza testimonia come il principe vescovo, «padre dei poveri», non volesse intervenire in merito alla gestione delle attività caritativo-assistenziale delle confraternite. Peraltro, allo stato attuale della ricerca sembra che il Madruzzo, al pari dei suoi successori, non avesse ideato nessun progetto di carattere assistenziale – razionalizzazione della rete assistenziale esistente, istituzione di enti che si occupassero di determinate tipologie di infermi, distribuzioni regolari di elemosine e di cibo. I provvedimenti presi dai principi vescovi nel settore assistenziale riguardarono l'ordine sociale. Allineandosi alle misure comunemente adottate dalle autorità civili in altre città dell'epoca, essi si limitarono a bandire dal principato alcune categorie di indigenti, *in primis* quelli non terrieri. Furono essenzialmente le confraternite ad occuparsi della politica assistenziale della città di Trento dispensando elemosine, soccorrendo i bisognosi e governando gli enti assistenziali, da loro istituiti. Così esse si assunsero un compito, che in altre realtà italiane continuavano o cominciavano ad assolvere le autorità civili.

Il documento che il principe vescovo aveva presentato ai Battuti venne accettato dal loro ministro con riserva. In realtà queste norme vennero incluse nello statuto riformato dei Battuti redatto poco tempo dopo, ma senza una dichiarazione ufficiale che avrebbe compromesso l'autonomia della confraternita, con il riconoscere al vescovo la facoltà di intervenire direttamente nell'organizzazione dell'istituto. Anzi, i Battuti ripubblicarono due capitoli statutari nei quali era chiara la volontà di rimanere esenti dalla giurisdizione vescovile. Nell'uno si obbligavano i confratelli, pena l'espulsione dalla confraternita, a non chiamare il loro istituto *hospitale*, sinonimo di luogo pio, e nell'altro si vietava di costruire un altare di pietra ed altri segni sacri, indici del carattere religioso di un luogo[64].

[64] I capitoli ai quali si accenna nel testo corrispondono rispettivamente al n. 25 e al n. 26 degli statuti riformati del 1580. Essi sono riportati in B.

Per ottenere risultati più incisivi si dovette attendere il 1582, allorché a condurre la visita fu il legato a *latere* Roberto Fontana. Prima di acconsentire a questa ispezione i Battuti obbligarono i visitatori a fare due dichiarazioni: innanzitutto non avrebbero sottratto privilegi alla Casa e poi la visita doveva essere per autorità di legazione e non ordinaria rendendo quindi l'evento eccezionale, ed annullando il valore del *ius visitandi* assegnato all'ordinario per delega papale dal concilio tridentino[65]. Solo allora la visita venne eseguita e la contabilità esaminata con attenzione. Ma come scrissero in seguito i Battuti nel libro degli atti dell'ospedale, i visitatori «non compirono nulla che erodesse le raggioni della venerabile Casa»[66].

A differenza della Casa di Dio, gli altri due istituti assistenziali cittadini vennero visitati dai collaboratori del Madruzzo qualche anno più tardi, nel 1596. I visitatori si recarono dapprima all'orfanotrofio diretto dalla confraternita della Misericordia, dove portarono a termine la loro opera senza incontrare resistenze. Questo almeno ci riferisce la relazione visitale che per quest'ente si risolve in poche righe[67]. Viene il sospetto di un'ispezione sommaria che vuole confermare un quadro già noto, o forse i rappresentanti vescovili erano consapevoli dei limiti dei loro poteri visitali. Leggendo infatti le delibere consiliari del Conservatorio, sorgono dei dubbi sulla deferenza della confraternita verso il vescovo. Da questi atti risulta che la confraternita già durante la visita condotta dal Madruzzo nel 1579 aveva preparato un documento di protesta[68]. È lecito dunque supporre che in quest'occasione l'associazione avesse delimitato il margine di azione del vescovo. Quest'ipotesi viene confer-

ZANINELLI, *La confraternita*, cit., pp. 473-474; e commentati in C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 479.

[65] BCTn, *AMC*, tomo I, n.n.

[66] BCTn, *Co.Ca.*, codex 930, c. 80r.

[67] ADTn, *AV*, v. 11, cc. 42v-43r.

[68] BCTn, *Co.Ca.*, codex 838, nn., 12 maggio 1675. Avvisati dell'intenzione del vescovo Francesco Alberti di voler condurre una visita, i consiglieri decisero di mettere per iscritto i diritti del Conservatorio «in conformità di quanto fu praticato nella visita eseguita dal Cardinale Ludovico Madruzzo l'anno 1579». Della visita condotta dal Madruzzo nel 1579 all'istituto gestito dalla Fradaia Nova non ci è pervenuto alcun resoconto.

mata da un altro episodio. A cinque anni dalla fondazione della confraternita della Misericordia (1441), l'allora principe vescovo Alessandro di Mazovia la abolì, perché era stata eretta senza la sua approvazione[69]. Quest'atto fu privo di conseguenze: l'associazione continuò la sua opera e, quando nel 1444 decise di istituire un ospedale, scavalcò il presule trentino inviando la propria richiesta a Roma. Tuttavia, la riforma dello statuto del 1583, che sanciva la conversione dell'ospedale della Misericordia in orfanotrofio, venne approvata dal principe vescovo Ludovico Madruzzo[70]. Ciò avvenne all'indomani della visita pastorale del 1579. I confratelli quindi accettarono l'autorità ecclesiastica solo dopo averne circoscritto l'esercizio giurisdizionale.

Terminata la visita all'istituto della Misericordia i visitatori raggiunsero l'ospedale degli Zappatori alemanni. Dopo alcune schermaglie iniziali, i dirigenti dell'ente permisero ai visitatori di ispezionare il complesso dell'edificio, ma non mostrarono i libri contabili[71]. Presentarono però un memoriale nel quale erano elencate le norme dell'organizzazione amministrativa interna, quasi volessero rassicurare il vescovo della buona gestione del pio luogo[72]. Nel memoriale si insisteva sulla collegialità della gestione economica, sulle responsabilità del massaro, il quale doveva registrare i vari movimenti di denaro e mostrare regolarmente la contabilità al consiglio dell'ente.

L'azione complessiva del Madruzzo nei confronti dei luoghi pii segnò una svolta: il vescovo riuscì ad affermare il diritto di visita e di controllo, laddove non era mai stato affermato, nel rispetto dei privilegi dei luoghi pii.

69 C. Pietrantonio, *La confraternita*, cit., pp. 117-118.

70 S.F. Segala, *La pubblica beneficenza*, cit., pp. 16-17.

71 ADTn, *AV*, v. 11, cc. 43r ss.

72 ADTn, *AV*, v. 11, cc. 44r-45r: *Memoriale da presentarsi all'illustrissimo e beatissimo monsignore Cardinale Principe nostro di Trento clementissimo per causa della confraternita di Zappatori di San Pietro in Trento*. Si può congetturare che queste norme raccogliessero le procedure amministrative abituali della confraternita, quali il rendiconto annuale del massaro davanti al consiglio, la collegialità delle decisioni amministrative e la compilazione di registri contabili, codificate in disposizioni sparse, ma non negli statuti, quasi a dimostrare che l'amministrazione era attentamente sorvegliata e curata.

Riguardo alle visite pastorali secentesche condotte nella città, un sondaggio sulla documentazione conservata mette in luce il carattere di occasionalità che esse rivestirono. Tuttavia, la discontinuità delle ispezioni pastorali si configura come un carattere comune alle diocesi italiane del periodo[73]. Dalle poche relazioni delle visite ai luoghi pii della città di Trento non emergono elementi di sostanziale novità rispetto all'ispezione condotta dal Madruzzo: da un lato il vescovo continuava ad imporre la visita, senza proporre migliorie statutarie ed organizzative, e ad eseguire l'esame amministrativo, benché fosse ridotto ad una mera formalità; dall'altro i dirigenti dei luoghi pii continuarono a dichiararsi laici ed a contestare il diritto di visita, alla quale acconsentivano allorché i visitatori di turno affermavano che i diritti della pia casa sarebbero stati salvaguardati. Si trattava di un gioco delle parti, nel quale la consuetudine continuò a ricoprire un ruolo rilevante. I Battuti di fronte all'avviso di visita voluta dal Principe Vescovo Sigismondo Alfonso conte di Thun (1668-1676) decisero all'unanimità di accertare presso «gli altri hospitali d'Italia, anco di quelli esistenti nel stato Ecclesiastico» diretti da laici, quali fossero le modalità della visita e del *redde rationem*[74]. Non è possibile sapere quali furono i risultati di queste indagini, ma è significativo che i Battuti fossero più preoccupati di confrontarsi con la prassi che con la legislazione. Diversamente si comportarono i confratelli del Conservatorio delle Orfane nel 1685, allorché il principe vescovo Francesco Alberti di Poia (1677-1689) si presentò per condurre la visita pastorale. Essi guidarono i visitatori nei locali dell'istituto, risposero alle domande sull'origine, sulle attività caritative e sulla gestione amministrativa della confraternita e mostrarono l'inventario dei beni[75]. I confratelli avevano preparato una protesta, ma non la presentarono perché, come spiegò il cancelliere del Conservatorio, l'ispezione era stata condotta in osservanza ai decreti conciliari,

[73] In generale sugli episcopati nel Seicento di veda: C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società*, cit., pp. 351-377.

[74] La visita all'ospedale non ebbe poi luogo a causa della morte del principe vescovo: ADTn, *AV*, v. 44, c. 213r.

[75] BCTn, *Co.Ca.*, codex 838, 15-17 maggio 1685, n.n.

che secondo i confratelli contenevano sufficienti garanzie dell'autonomia dell'istituto, quindi la presentazione della protesta sarebbe stato un atto superfluo[76]. Essi avevano dunque già sperimentato che non era nelle intenzioni del vescovo ingerirsi nella gestione dell'istituto.

Nel corso delle visite, poi, gli esponenti delle confraternite ricordavano sempre al principe vescovo che i suoi predecessori avevano agito nel rispetto dei loro privilegi e furono sempre accorti a non indulgere ad atti che potessero compromettere la loro indipendenza.

Esemplificativo a tale proposito è il dialogo che si svolse nel castello del Buonconsiglio, abitazione del principe vescovo, tra i visitatori e il massaro della confraternita degli Zappatori. Convocato al castello durante la visita del vescovo Sigismondo Alfonso Thun, nel 1676, il massaro chiese il motivo del colloquio: avere notizie sulla contabilità, fu la risposta. Il massaro rammentò che era vecchio «e poco servir[gli] la memoria», spiegò che rendeva i conti puntualmente ogni anno ai confratelli, sottolineando così che dipendeva da loro, ed aggiunse di non volere «con quest'atto ... recare preiudicio all'ospedale», e che avrebbe soddisfatto la loro curiosità «allorquando le signorie loro reverendissime in presenza di tutti li signori consiglieri della venerabile confraternita richiederanno informazioni circa li conti, l'urbario ed altre cose». Allora i visitatori dichiararono che il colloquio non pregiudicava nulla, ed il massaro propose che quest'affermazione venisse immediatamente registrata a protocollo negli atti. Rispose poi alle domande[77].

Questo dialogo è tratto non dagli atti visitali, ma dalle delibere consiliari dell'ospedale ed acquista ancor più interesse se viene confrontato con la corrispondente relazione visitale. In entrambi i documenti vengono tralasciate delle notizie, in apparenza piccoli particolari, ma che, invece, sono di considerevole importanza da un punto di vista giuridico. Negli atti visitali, del dialogo poc'anzi menzionato, non viene riportata né la parte in cui venne raggiunto il compromesso, né la dichiarazione con la quale si salvaguardavano i diritti della confraternita, ma vengo-

[76] BCTn, *Co.Ca.*, carta sciolta.

[77] BCTn, *Co.Ca.*, codex 35, cc. 96-100.

no descritti con cura sia l'esame dei libri contabili portati lì da un rappresentante degli Zappatori che le risposte del massaro sulle questioni economiche[78]. Nelle delibere consiliari dell'ospedale relative alla visita, invece, non si accenna ai libri contabili portati al castello, ma si scrive delle garanzie ricevute[79]. Il raffronto tra questi due documenti mette in luce l'uso strumentale della memoria storica da parte dell'ordinario e dei rettori delle confraternite, documentando solo quanto in futuro potesse consentire all'uno di allargare le proprie competenze, e agli altri di sottrarvisi. Inoltre la discrepanza individuata tra le due relazioni pone ancora una volta l'esigenza di integrare, per quanto possibile, il documento visitale con altre fonti che possano ampliarne la visione unilaterale[80].

Nel corso del Settecento le istituzioni religiose dell'intera diocesi trentina vennero sottoposte ad una visita estremamente puntuale. Autore di quest'ispezione fu il coadiutore vescovile Ernesto Leopoldo conte di Firmian, che nel 1749 cominciò a visitare le molteplici strutture religiose e pie presenti nella diocesi[81]. La visita si protrasse sino al 1751 ed il suo voluminoso incartamento preannuncia il rigore con cui venne condotta. Questo carattere appare anche dalla lettura dei resoconti visitali ai luoghi pii della città di Trento: l'ospedale alemanno, quello italiano e il Conservatorio delle Orfane[82]. In essi sono

[78] ADTn, *AV*, vol. 20b, cc. 98r-100v.

[79] BCTn, *Co.Ca.*, codex 35, c. 99.

[80] Per arricchire le informazioni sulle visite pastorali medievali, ad esempio, si può ricorrere ai rogiti notarili, allorché a redarre il resoconto visitale erano chiamati i notai civili, G. CHITTOLINI, *Alcune note sui documenti delle visite pastorali degli arcivescovi Nardini e Arcimboldi*, in «Studia Borromaica», IX, 1995, p. 38. Riguardo alle visite trentine condotte in epoca moderna, come già dimostrato, si è rivelata molto utile in tal senso la lettura degli atti consiliari trascritti dai cancellieri degli istituti assistenziali.

[81] Sulla azione pastorale del Firmian si rinvia a C. DONATI, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma 1975, pp. 54-72.

[82] La visita all'ospedale italiano si trova in ADTn, *AV*, v. 44, cc. 209v-220v; quella al Conservatorio delle Orfane in ADTn, *AV*, v. 44, cc. 266r-270r ed infine quella all'ospedale alemanno, cc. 460r-477r. Sempre il v. 44, alle cc. 441r, 559r; 597r, riporta preziose informazioni sull'ospedale di S. Maria, del quale, come già detto, si posseggono scarse informazioni.

annotati il numero dei locali ed il loro arredo, e le domande rivolte ai confratelli spaziano dalle informazioni sulle origini della confraternita e dell'istituto, dai doveri spirituali ed assistenziali, dal personale, dai legati di cui beneficiano, dalle modalità di elezione alla gestione amministrativa e contabile. Inoltre i visitatori si informarono sulla consistenza del patrimonio appartenente all'ente e visionarono gli inventari dei beni e gli ultimi libri contabili. L'obbiettivo era quello di avere un quadro complessivo delle attività svolte e, soprattutto, della conduzione amministrativa, sulla quale i rettori furono interrogati con insistenza. Ma questi resoconti colpiscono per la linearità con cui descrivono lo svolgimento delle ispezioni, un'impressione che si ricava anche leggendo le corrispondenti relazioni riportate nelle delibere consiliari degli enti assistenziali. Gli amministratori dell'ospedale alemanno e quelli del Conservatorio non rifiutarono la visita e non si dichiararono laici. Un carattere più diffidente lo dimostrò ancora una volta la confraternita dei Battuti, peraltro l'unica confraternita giuridicamente laica, che inizialmente contestò la visita. Poi, considerando che il concilio di Trento «soggetta alla visita tutti i luoghi pii», senza distinguere quindi tra quelli laici e quelli religiosi, acconsentì all'ispezione[83]. I Battuti pretesero dal vescovo le consuete garanzie e stilarono una protesta che allegarono alle delibere dell'ospedale. Tra questi atti è custodita anche una risoluzione della Sacra Rota – verosimilmente settecentesca –, nella quale si dichiara che l'ospedale è laico, ma pure che il concilio di Trento aveva attribuito al vescovo il diritto di visitare qualunque ospedale, tranne quando l'atto di fondazione contenesse una clausola contraria[84]. In questo caso la sentenza venne pronunciata a favore del vescovo. Ma ciò che interessa osservare è che i Battuti fecero il possibile per provare il carattere laico del loro istituto ricorrendo a Roma. Essi però dovettero riconoscere l'autorità del Concilio di Trento accettando il diritto di visita del vescovo, il quale impose le sue ragioni, ma, conformemente ai suoi predecessori, esercitò il diritto-dovere di vi-

[83] BCTn, *Co.Ca.*, codex 942, c. 3r.

[84] BCTn, *Co.Ca*, codex 942, c. 5r. Per un profilo storico-giuridico del Tribunale della Sacra Rota, dotato di ampie competenze sia nel foro ecclesiastico che in quello civile, si rinvia a N. DEL RE, *La Curia romana*, cit., pp. 243-259.

sita e la *potestas amministrativa* senza forzare quanto prescritto dai canoni tridentini.

In conclusione, a partire dall'episcopato di Ludovico Madruzzo i luoghi pii cominciarono ad essere soggetti alla visita pastorale: i successivi principi vescovi visitarono gli edifici che ospitavano le confraternite, gli ospedali annessi, gli archivi, ed esaminarono accuratamente la contabilità più di quanto era riuscito a fare lo stesso Madruzzo. Mai però intervennero nella gestione assistenziale, organizzativa ed economica di questi luoghi, ed il controllo amministrativo, per quanto minuzioso, rimase saltuario, perché avveniva solo in occasione della visita, che ovviamente non si svolgeva annualmente: dalla seconda metà del Cinquecento alla fine del Settecento questi enti subirono in media 3-4 visite. Si trattava quindi di un controllo formale. Scopo della politica dei vescovi trentini nel settore assistenziale fu quello di far riconoscere la loro autorità mediante la visita pastorale e di riorganizzare, almeno in una prima fase, l'amministrazione dei luoghi pii. I dirigenti dei *loca pia* riconobbero agli ordinari questo ruolo più simbolico che effettivo. Tuttavia, se giuridicamente era stato chiarito l'ambito di appartenenza delle strutture assistenziali trentine, il potere decisionale dei confratelli preposti alla direzione di questi enti continuò ad essere ampio e non condizionato dalla volontà del vescovo. Le visite pastorali successive al Concilio di Trento avevano contribuito a tracciare i confini tra l'autorità religiosa e quella laica, ma non riuscirono a modificare definitivamente la natura istituzionale dei *loca pia*, ancora sospesa tra sfera religiosa e sfera civile.

Visite pastorali condotte negli enti assistenziali della città di Trento (secc. XVI-XVIII)[*]

Inizio visita	Vescovo	Collocazione archivistica	Nome dell'ente	Controllo amm.vo	Beni rendite	Decreti di visita
1537-01-17	Clesio Bernardo	v. 1, p. 18	ospedale dei Battuti			
1537-01-17	Clesio Bernardo	v. 1, p. 16	ospedale degli Zappatori alemanni			
1579-01-13	Madruzzo Ludovico	v. 2, cc. 98r-98v	ospedale degli Zappatori alemanni			
1579-01-13	Madruzzo Ludovico	v. 2, c. 109r-v	ospedale della parrocchia di Santa Maria Maddalena			
1579-01-13	Madruzzo Ludovico	v. 2, cc. 145r-161v	ospedale dei Battuti	•	•	•
1596-02-19	Madruzzo Ludovico	v. 11, cc. 43r-47r	ospedale degli Zappatori alemanni		•	•
1596-02-19	Madruzzo Ludovico	v. 11, cc. 42v-43r	orfanotrofio della Misericordia	•	•	
1596-02-19	Madruzzo Ludovico	v. 11, cc. 42r-v	ospedale dei Battuti	•		
1670-05-13	Thun Sigismondo Alfonso	v. 20b, cc. 10r-22r v. 20b, cc. 96r-104r	ospedale degli Zappatori alemanni	•	•	
1683-05-26	Alberti Poia Francesco	v. 25, cc. 317r-321r	Conservatorio delle Orfane	•	•	
1749-02-25	Thun Domenico Antonio Firmian Leopoldo	v. 44, c. 460r-477r	ospedale degli Zappatori alemanni	•	•	
1749-02-25	Thun Domenico Antonio Firmian Leopoldo	v. 44, cc. 266r-270r	Conservatorio delle Orfane	•	•	
1749-02-25	Thun Domenico Antonio Firmian Leopoldo	v. 44, cc. 209r-220v	ospedale dei Battuti	•	•	
1749-02-25	Thun Domenico Antonio Firmian Leopoldo	v. 44, cc. 441r v. 44, cc. 559r v. 44, cc. 596v-597r	ospedale di Santa Marta	•	•	

[*] I dati della tabella sono stati ricavati dal programma *Eidon. Banca dati delle visite italiane*, in C. NUBOLA (ed), *Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 49), Bologna 1998, CD-Rom.

Chiese delle comunità. Diritti consuetudinari e pratiche religiose nella prima età moderna

Qualche spunto di ricerca

di *Cecilia Nubola*

Le pagine che seguono sono i primi, provvisori risultati frutto di alcune osservazioni nate in seguito ad una precedente ricerca sulla diocesi di Trento alla fine del XVI secolo. Allora, mi aveva colpito constatare il ruolo dei comuni nella gestione del 'sacro' e mi sembrava che la distinzione tra comunità-comune, inteso come ambito laico, e di comunità-parrocchia, intesa come ambito religioso, fossero inadeguate e fuorvianti. La comunità poteva essere considerata una 'entità' civile (comune, vicinia, università) e religiosa (parrocchia, curazia) e non era sempre possibile o utile distinguere fedeli e 'vicini'[1]. Quando ho cominciato ad occuparmi di questi temi ho potuto presto constatare come alcune pratiche tradizionali, consuetudini, diritti di natura nello stesso tempo religiosa e civile che avevo riscontrato in diocesi di Trento fossero presenti in ambiti comunitari spazialmente lontani e diversi e avessero una lunga durata tem-

[1] «Distinguer 'tresor' (ou 'fabrique') et 'communauté' c'est se plier aux exigences et souvent aux illusions des autorités, au risque de méconnaître le fonctionnement réel des institutions rurales. Au contraire, par exemple, de la communauté provençale qui est une communauté civile gérant son religieux, la communauté normande est une communauté religieuse (d'où l'abondance des archives des trésors) qui gère son civil, et il s'agit moins d'une différence fondamentale dans la mentalité des habitants et dans les institutions que d'une différence d'accent»: A. FOLLAIN, *Fiscalité et religion: les travaux aux églises et presbytères dans les paroisses normandes du XVIe au XVIIIe siècle*, in «Revue d'Histoire de l'Église de France», LXXXII, 1996, p. 44, nota 11. Ma gli esempi di sovrapposizione o di incertezza dei 'confini' tra comune e parrocchia possono essere estesi a molte altre regioni europee.

porale e una forte capacità di 'resistenza'[2]. Gestione dei patrimoni delle chiese, scelta dei parroci e di altri sacerdoti, liste di obblighi stilate dalle comunità e sottofirmate dai parroci, distribuzioni caritative e pasti comunitari: sono solo alcune tradizioni e diritti che si ritrovano in aree geografiche diverse anche se, è bene precisarlo, non tutti sono presenti nello stesso modo nelle varie regioni europee. La possibilità di scegliere il parroco, ad esempio, non esiste nelle comunità rurali francesi[3] mentre tradizioni come le distribuzioni di cibo in particolari occasioni sono diffuse in tutta Europa. Naturalmente pratiche simili, ma inserite in contesti geografici, religiosi, socio-politici differenti possono assumere contenuti e significati differenti[4].

1. *Amministratori delle chiese e fabbricerie*

In Francia, durante la Rivoluzione i contadini di alcuni villaggi promuovono tumulti e occupano con la forza gli edifici ecclesiastici in nome dei loro diritti comunali negati; rivendicano la proprietà della chiesa, della canonica e del cimitero perchè erano stati costruiti dai loro antenati. I parrocchiani di Avallon che avevano fatto irruzione illegalmente nelle chiese nella primavera del 1795 «dicevano che quegli edifici erano proprietà loro e avevano il diritto di usarli come gli pareva». I cittadini che erano accusati di aver trafugato e nascosto la campana

[2] Sul significato dei *customs* e sulla loro persistenza cfr. E.P. THOMPSON, *Custom and Culture*, in E.P. THOMPSON, *Customs in Common. Studies in traditional popular culture*, New York 1993, pp. 1-15; R.W. BUSHAWAY, *Rite, Legitimation and Community in Southern England 1700-1850: The Ideology of Custom*, in B. STAPLETON (ed), *Conflict and Community in Southern England. Essays in the Social History of Rural and Urban Labour from Medieval to Modern Times*, New York 1992, pp. 110-134.

[3] J.P. GUTTON, *Villages du Lyonnais sous la monarchie (XVIe-XVIIIe siècles)*, Lyon 1978, p. 65.

[4] In questa sede si vuole solo fornire qualche esempio di pratiche e di consuetudini rintracciate attraverso lo spoglio della bibliografia esistente relativa prevalentemente ad ambiti regionali, a comunità o parrocchie locali, molto diversa quanto a contenuti e a impostazione cosicché se per alcune comunità è possibile inserire pratiche e diritti all'interno della più complessiva organizzazione comunitaria, in altri casi ciò non è possibile.

della chiesa a Puits-de-Bon «non pensavano di aver fatto nulla di male; si consideravano proprietari della cappella»[5].

Gli abitanti di questi villaggi francesi non fanno che affermare, in questo caso anche con l'azione violenta, un'idea largamente condivisa in ogni parte d'Europa, l'idea cioè che le chiese e i campanili, i cimiteri, le sacrestie, le canoniche, fossero edifici e luoghi appartenenti all'intera comunità; erano infatti stati costruiti ed erano gestiti dagli organi amministrativi comunali in maniera parzialmente o totalmente autonoma rispetto al clero. Erano luoghi 'sacri' ma anche – e forse in primo luogo – luoghi pubblici. Vi si tenevano, infatti, non solo le funzioni religiose ma anche le riunioni delle assemblee comunali e le feste; in una apposita cassa, in chiesa o in sacrestia, erano conservati i documenti del comune e quelli delle chiese e non sempre il parroco ne possedeva la chiave[6].

In maniera speculare anche il sacerdote poteva essere percepito come un semplice 'funzionario del sacro', come dimostrano le parole dell'amministratore della chiesa di Terlago in diocesi di Trento, il quale interrogato, nel corso della visita pastorale del 1579, riguardo a chi provvedesse alle necessità della chiesa aveva risposto: « il Comune è obbligato a provedere ... Noi tenemo doi syndici, quali tengono le chiave della sacrestia et lasciamo al pievano un calice et un paramento»[7].

In diocesi di Bergamo, a Piazzatorre, il parroco si lamenta perché i sindici «pretendono l'imperio sopra il curato et vorrebbero che dicessi messa secondo che mi comandano, altrimenti dicono che mi vogliono mandar via, et io procuro di

[5] S. Desan, *Reclaiming the Sacred. Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca - London 1990, pp. 181-182.

[6] Nel corso di una visita pastorale ad una cappella nella parrocchia trentina di Mori, i visitatori trovano una cassettina chiusa a chiave e interrogano il massaro della chiesa riguardo al contenuto, questo risponde: «Vi son dentro le raggioni della Vicinia di questo luogo, e può esser che ve ne sii anco di quelle della Chiesa». Interrogato su dove siano le chiavi risponde: «Sono nelle mani delli Gastaldi o siino Giurati della Villa»: Archivio Diocesano di Trento, *Atti visitali* (d'ora in poi ADTn, *AV*) v. 27, f. 182r (giugno 1683). Più spesso la cassetta aveva due chiavi: una era tenuta dagli amministratori comunali o dai fabbricieri e una dal parroco.

[7] ADTn, *AV*, v. 2, f. 316r.

dirla in hora più comoda a tutta la gente»[8]. I redditi delle chiese erano amministrati, con modalità e in forme differenti da luogo a luogo e nel corso del tempo, da enti appositi, le fabbricerie, (ma le denominazioni di questi organismi sono differenti), oppure della loro gestione sono incaricati alcuni uomini della comunità (amministratori dei beni delle chiese, sindici, massari, fabbricieri, ecc.).

L'ambigua e diversificata collocazione delle fabbricerie, *loca pia*, enti di fondazione e gestione laica oppure ecclesiastica, organismi parrocchiali oppure comunali, le rende soggette a controllo e a regolamentazione sia da parte delle istituzioni ecclesiastiche che di quelle civili; la loro incerta natura giuridica, inoltre, è fonte di contrasti e di continue contrattazioni tra le comunità e i parroci per la definizione degli ambiti di competenza e di intervento. Nello stesso modo tribunali e uffici statali o ecclesiastici intervengono per definire e regolare le materie e i problemi relativi alla gestione dei beni delle chiese con frequenti sovrapposizioni di norme e di interventi. In Francia, ad esempio, i fabbricieri (*marguilliers*) non potevano alienare i beni delle chiese nè costruire edifici di qualche importanza senza l'autorizzazione del re, (ordinanza del 1579 e del 1690); nello stesso modo alcune ordinanze episcopali del XVII secolo proibivano di fare alienazioni senza il permesso del vescovo[9].

Le disposizioni e i regolamenti per le fabbricerie e per l'amministrazione dei beni delle chiese e le modalità di elezione degli amministratori potevano essere regolati da norme non scritte e dal diritto consuetudinario; sovente non sono definiti in un *corpus* legislativo specifico e vanno rintracciati, non senza difficoltà, ad esempio negli statuti rurali, le codificazioni degli usi consuetudinari che le comunità cominciano a mettere per iscritto, su sollecitazione degli organismi statali superiori, a partire dalla fine del medioevo[10]; oppure si possono trovare negli sta-

[8] D. MONTANARI, *Gregorio Barbarigo a Bergamo (1657-1664). Prassi di governo e missione pastorale*, Milano 1997, p. 29, nota 52.

[9] A. BABEAU, *Le village sous l'ancien régime*, Paris 1915, p. 138.

[10] E.P. THOMPSON, *Custom, Law and Common Right*, in E.P. THOMPSON, *Customs in Common*, cit., pp. 97-184; O. RAGGIO, *Norme e pratiche. Gli statuti campestri come fonte per una storia locale*, in «Quaderni storici», XXX,

tuti sinodali elaborati dalle curie diocesane. Per poter ricostruire, anche se in forma incompleta, le concrete modalità di gestione del patrimonio e dei redditi delle chiese, leggi e regolamenti vanno integrati con i verbali delle assemblee dei capifamiglia, con quelli delle fabbricerie, con i libri dei conti e dei legati delle parrocchie, con i verbali delle visite pastorali.

Le regole di elezione delle fabbricerie erano differenti. Gli amministratori delle chiese potevano essere nominati in occasione del rinnovo delle cariche del comune con votazione diretta da parte dell'assemblea dei capifamiglia, oppure essere eletti dai capicomune, dal consiglio comunale, dagli amministratori uscenti, dal parroco, dalle confraternite o, congiuntamente, da persone e istituzioni diverse[11]. In alcuni comuni gli stessi capicomune erano responsabili sia dell'amministrazione del comune che di quella delle chiese[12].

In Francia, nella regione di Lione, ma anche nel Sud-Est, in Savoia, in Piemonte, l'amministrazione dei beni delle chiese, non era gestita da organismi come le fabbricerie, ma era curata dalle confraternite del Santo Spirito, confraternite comunali o di vicinia i cui rettori, eletti nelle assemblee dei capifamiglia, erano anche responsabili dell'amministrazione del comune[13].

1995, pp. 155-193; F. GIACOMONI (ed), *Carte di regola e statuti delle comunità rurali trentine*, 3 voll., Milano 1991.

[11] Come esempio delle modalità diversificate di elezione degli enti che amministrano i beni delle chiese per la diocesi di Napoli, cfr. C. RUSSO, *Chiesa e comunità nella Diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli 1984, pp. 233-248; per due province belghe cfr. B. DUMONT, *Aux origines des communes. Les communautes villageoises dans les pays de Dalhem et de Limbourg XVIe-XVIIIe siécle. Genèse, structures, évolution*, Bruxelles 1994, pp. 193-195.

[12] Al contrario, in Bretagna «les généraux de paroisse» costituivano le assemblee che si occupavano, di volta in volta, degli affari della fabbrica e di quelli della comunità. I fabbricieri, nominati dall'assemblea generale della parrocchia avevano competenza in tutti gli affari comunitari sia laici che religiosi. Lo stesso discorso vale per l'attuale Vandea, per il Dunois e il Berry: J.P. GUTTON, *Les communautés villageoises de la France septentrionale aux temps modernes*, in *Les communautés villageoises in Europe occidentale du Moyen Age aux temps modernes*, Centre culturel de l'Abbaye de Flaran. Quatrièmes Journées internationales d'histoire 8-10 septembre 1982, Auch 1984, pp. 165-166.

[13] J.P. GUTTON, *Confraternities, Curés and Communities in Rural Areas of the Diocese of Lyons under the Ancien Régime*, in K. VON GREYERZ (ed),

I regolamenti per la scelta e l'elezione dei fabbricieri variano nel corso del tempo e spesso riflettono l'organizzazione più complessiva della comunità rurale e i cambiamenti nei rapporti e nel peso esercitato delle varie componenti istituzionali e sociali all'interno del comune-parrocchia. Il numero dei componenti la fabbriceria dipendeva dall'ampiezza della comunità; l'incarico era assegnato per un solo anno, come altre cariche comunali, ma poteva essere prevista la riconferma, oppure, al contrario, era espressamente vietata la rielezione delle stesse persone per alcuni anni in modo da evitare la possibilità di una gestione privatistica dei redditi delle chiese[14]. I fabbricieri, soprattutto nei piccoli comuni, spesso non erano pagati per lo svolgimento di questo servizio; in altri casi veniva loro accordata una percentuale dei crediti riscossi a favore della fabbrica o delle multe incassate dal comune.

Gli amministratori comunali e delle chiese avevano numerose incombenze più o meno ampie a seconda delle dimensioni e delle necessità delle comunità; in generale erano incaricati di provvedere alla riscossione di censi, affitti, livelli e legati dovuti alla fabbrica. Dovevano tenere in ordine i registri delle entrate e uscite, conservare i documenti dei diritti, gli inventari dei beni stabili e mobili, aggiornandoli e rinnovando i contratti di affitto; adempiere agli obblighi legatari, alle spese per il culto, l'illuminazione e l'arredamento delle chiese (suppellettili, biancheria, arredo degli altari ecc.), alle spese di manutenzione ordinaria e a quelle per il restauro o la costruzione degli edifici. Allo scadere del mandato erano obbligati a render conto

Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800, London 1984, pp. 202-203; ancora di J.P. GUTTON, *La sociabilité villageoise dans l'ancienne France. Solidarités et voisinages du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 1979, pp. 26-27; Sulle confraternite del Santo Spirito e la loro decadenza a partire dal XVII secolo cfr. P.T. HOFFMAN, *Church and Community in the Diocese of Lyon 1500-1789*, New Haven - London 1984, pp. 105-108; per l'area piemontese cfr. A. TORRE, *Le visite pastorali. Altari, famiglie, devozioni*, in G. GALANTE GARRONE - S. LOMBARDINI - A. TORRE (edd), *Valli monregalesi: arte, società, devozioni*, Comunità Montana Valli Monregalesi 1985, p. 269; A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995, pp. 269-270.

[14] Ad esempio a Tres, nel principato vescovile di Trento lo statuto rurale prevedeva che il sindico delle chiese non potesse essere rieletto per i cinque anni seguenti: F. GIACOMONI (ed), *Carte di regola*, cit., II, p. 355.

pubblicamente del loro operato prima di passare le consegne ai nuovi eletti.

Il comune, direttamente o tramite la fabbriceria, si assumeva altri compiti anche in questo caso più o meno estesi a seconda delle necessità, della ricchezza, dell'ampiezza della comunità. In particolare alcuni comuni, come si vedrà più avanti, avevano il diritto di assumere il parroco, il curato o altri sacerdoti incaricati di celebrare le messe legatarie e di fondazione nelle chiese e cappelle del territorio e provvedevano, in tutto o in parte, al loro salario. Si occupavano dell'assegnazione e della gestione di altari e di cappelle e delle sepolture nelle chiese; nominavano il predicatore in avvento e quaresima. Il comune, in collaborazione con le confraternite, sovrintendeva all'assistenza e alla beneficenza, gestiva l'ospedale o l'ospizio, si occupava dell'assunzione del medico, del maestro, del controllo delle ostetriche[15].

I rapporti tra le fabbricerie e i parroci potevano essere di collaborazione reciproca oppure segnati da liti e da contrasti che si trascinavano nel tempo apparentemente senza giungere ad una soluzione definitiva.

In molte comunità, con una tendenza che si accentua nel corso dell'età moderna, il parroco interveniva direttamente o in forma mediata nella nomina degli amministratori delle chiese; nello stesso modo il parroco partecipava sovente alla gestione del patrimonio delle chiese, ne veniva ascoltata l'opinione, oppure le stesse fabbricerie o le assemblee dei capifamiglia gli delegavano compiti e gli assegnavano incarichi.

Nella pieve di Sonvigo in diocesi di Como il parroco, eletto dalla comunità, contribuiva alla gestione dei beni della chiesa, ma dipendeva dalla comunità per il salario e non poteva disporre delle entrate derivanti dalle prestazioni sacramentali,

[15] A. BABEAU, *Le village*, cit., pp. 135-140; J.P. GUTTON, *Villages du Lyonnais*, cit., p. 53; C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., pp. 52-57, 100-110, 230-231; G.P. GRI - L. MORASSI, *La Giurisdizione tra Stato e Vicinia*, in *I Savorgnan e la Patria del Friuli dal XIII al XVIII secolo*, Udine 1984, p. 174; R. FUHRMANN, *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*, Stuttgart - Jena - New Jork 1995, in particolare pp. 121-140.

gestite dalla fabbriceria. Interrogato, nel corso della visita pastorale del 1591, riferisce come la parrocchia avesse diversi terreni «de quali n'ha cura i fabriccieri d'essa chiesa quali si muttano ogni anno et sono duoi et loro insieme meco affittano detti beni a chi ne dà più». Una porzione del ricavato, parte in denaro e parte in natura, gli era versato annualmente e disponeva dell'uso di una casa e di un orto. Per l'amministrazione dei sacramenti invece: «...[i fabbricieri] non mi danno niente, eccietto che se more qualche ricco che si chiami altro prete, mi danno dieci soldi come all'altri [preti]»[16].

Dalle fonti, in particolare dalle visite pastorali, emergono con molta più frequenza i contrasti e la conflittualità tra comuni e parroci. I motivi più comuni sono l'esclusione del sacerdote dalla gestione dei beni, dei legati e delle fondazioni e le accuse di cattiva amministrazione rivolte alla gestione laicale.

Ancora in diocesi di Como, il vice curato di Toresella si lamenta perché i sindici affittavano i beni della chiesa di S. Maurizio a loro arbitrio ricavandone meno di quanto sarebbe stato possibile se avessero affittato al miglior offerente, mentre «se il vice curato li havesse in governo ne caverebbe molto più, et ne terria miglior conto». I sindici, inoltre, dichiaravano di spendere il rimanente dei redditi a beneficio della chiesa ma a lui «mai ... hanno reso conto, et tra loro fanno in vicinanza quanto gli pare»[17].

L'esclusione dalla gestione dei beni della chiesa è la rimostranza più comune e più diffusa da parte dei parroci nei villaggi cattolici di tutta Europa.

A volte non è in gioco solo il controllo dell'amministrazione e dell'utilizzo delle risorse; i sacerdoti protestano per il fatto che le comunità tendono ad estendere le loro competenze fino ad includere aspetti considerati strettamente ecclesiastici come, ad esempio, le decisioni riguardanti le messe e l'organizzazione del culto nelle cappelle e agli altari.

[16] S. Bianconi - B. Schwarz (edd), *Il vescovo, il clero, il popolo. Atti della visita personale di Feliciano Ninguarda alle pievi comasche sotto gli Svizzeri nel 1591*, Locarno 1991, pp. 146-147.

[17] S. Bianconi - B. Schwarz (edd), *Il vescovo, il clero, il popolo*, cit., p. 220-221.

A Mori, in Trentino, nel corso della visita pastorale del 1683, l'arciprete si lamenta perché il consiglio comunale elegge «ancora» l'amministratore delle chiese e il campanaro e solo in un secondo momento gli eletti sono mandati da lui a giurare; questi poi «maneggiano le robbe della Chiesa a modo loro, ed indipendentemente dal Parocho» e rendono conto dell'amministrazione ai membri del consiglio «che essi riconoscon per padroni». Inoltre fanno celebrare le messe quando vogliono e a chi gli pare; in conclusione non obbediscono al parroco, sperperano i capitali e non adempiono ai legati[18].

Le accuse rivolte dai parroci agli amministratori laici potevano essere, a volte, molto pesanti: malversazioni, furti, peculato.

Sempre nella parrocchia di Mori, nel 1580, il parroco informa la commissione di visita che la chiesa di S. Agnese di Tierno avrebbe potuto contare su un buon reddito ma la maggior parte delle entrate non veniva spesa a beneficio della chiesa bensì spartita tra gli uomini e i massari che ne avevano la gestione[19] .

Nel napoletano, il parroco di Mugnano, protesta per la sua aperta esclusione dalla gestione delle chiese e afferma che i terreni erano affittati dai fabbriceri «a lor gusto a loro parenti per meno prezzo». Anche a Cremano, nel 1620, gli amministratori sono accusati di aver spesso tralasciato di riscuotere le entrate della chiesa, delle quali erano debitori loro congiunti[20].

Negli atti visitali dei primi secoli dell'età moderna ritornano con insistenza e monotonia le annotazioni sulla cattiva amministrazione dei laici, sui fabbricieri che non provvedono a riscuotere i crediti delle chiese, sui debiti, gli affitti, i legati non pagati da parte della gente. Denunce e accuse, come si è visto, provengono con maggiore frequenza dai parroci e le stesse visite pastorali, fonti 'di parte', riflettono il punto di vista ecclesiastico e i tentativi di limitare (o di annullare) la gestione

18 ADTn, *AV*, v. 27, ff. 225r-v, giugno 1683.

19 C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993, pp. 137-138.

20 C. RUSSO, *Chiesa e comunità*, cit., p. 268.

laica delle fabbriche, o, quanto meno, di riorganizzarla e porla sotto il controllo dei parroci.

In realtà, al di là dei problemi di 'efficienza' o di 'inefficienza' amministrativa e dei casi più evidenti di abusi, si tratta di inserire la gestione dei beni delle chiese all'interno degli specifici contesti locali, di valutare, di volta in volta, le dinamiche sociali e di potere, gli equilibri interni alle comunità, le reti di parentela; gli atteggiamenti degli stessi sacerdoti, così come il loro ruolo, vanno considerati tenendo conto sia di queste dinamiche interne alle comunità-parrocchie, sia delle 'politiche' esterne, ecclesiatiche e secolari, che possono modificare, indirizzare, influire sui rapporti di potere locali.

Considerando brevemente la legislazione e i regolamenti ecclesiastici, si può dire che, in generale, perseguono gli stessi obiettivi nelle diverse realtà dell'Europa cattolica. Molto più complesso, in mancanza di studi adeguati, è individuarne l'effettiva incidenza sulle fabbricerie e sulla concreta gestione dei beni delle chiese dal momento che gli esiti sono differenti a seconda delle realtà considerate e mai definitivi proprio per la stessa natura di questi organismi. Pur tenendo conto delle diversità regionali e locali, credo però si possano individuare alcune linee generali di tendenza.

In linea di principio la legislazione ecclesiastica non nega il diritto dei comuni di amministrare i beni della chiesa per vari motivi: le fabbriche sono riconosciute come *loca pia* di fondazione laicale; il comune, specialmente in occasione della costituzione di una nuova curazia o parrocchia, si è assunto l'onere di costruire la chiesa e mantiene l'obbligo di provvedere alla sua manutenzione, agli arredi, ai restauri; beni mobili e stabili, donazioni, legati e fondazioni sono lasciati espressamente dai testatori in gestione ai comuni o alle fabbricerie per provvedere alle chiese, alla celebrazione di messe e per altre opere pie e caritative.

Tentativo costante nel corso di più secoli da parte delle autorità ecclesiastiche è quello di porre gli organismi deputati all'aministrazione delle fabbriche e la gestione del patrimonio sotto controllo ecclesiastico. Le forme sono varie, ma la più importante è quella di obbligare i fabbricieri a render conto

del loro operato a scadenze fisse, di norma ogni anno, alla presenza del parroco. Una norma in sé generica che sembra prefigurare un ruolo sostanzialmente passivo: il parroco è presente al rendiconto annuale o sottofirma gli inventari e i libri dei conti, ma può intervenire in caso di disaccordo sull'utilizzo delle risorse delle chiese o in caso di eventuali abusi? È questo un largo spazio indefinito, lasciato all'accordo o ai contenziosi tra sacerdoti e comunità e che si risolve in maniere differenziate. In ogni caso ciò che si vuole affermare, secondo una linea di politica ecclesiastica che interessa anche gli ospedali e gli altri *loca pia*, è più una esigenza di controllo da parte del clero sulla gestione laica di questi enti che un vero tentativo di entrare nel merito dell'amministrazione[21]. Nello stesso modo, le prescrizioni ecclesiastiche che impongono la 'partecipazione' del parroco alla nomina degli amministratori, lascia spazio a soluzioni diverse: dalla semplice presenza alle assemblee dei capifamiglia, alla ratifica degli amministratori votati dalle comunità, alla scelta diretta o compartecipata degli stessi. La tendenza generale, è bene ricordarlo, va nella direzione di un sempre più deciso intervento ecclesiastico nella scelta e nella nomina, una tendenza che va di pari passo con quella di una sempre maggiore restrizione sociale in senso elitario del personale incaricato di gestire le chiese[22].

Accanto alle norme che prevedono la presenza dei sacerdoti alle elezioni e ai rendiconti, un ulteriore aspetto, oggetto di particolare attenzione, comprende tutte quelle norme che si occupano della corretta amministrazione dei redditi e dei patrimoni. Gli obiettivi sono essenzialmente due: tutelare i patrimoni delle chiese e impedire la loro dispersione; proibire e eliminare tutte quelle spese 'superflue' o 'abusive', non destinate a beneficio esclusivo delle chiese[23].

[21] Cfr. i contributi di A. Turchini e M. Garbellotti in questo stesso volume.

[22] C. Russo, *Chiesa e comunità*, cit., p. 248; P.T. Hoffman, *Church and Community*, cit., pp. 103-105, 116-118.

[23] Come erano considerati, ad esempio, i pasti collettivi e le distribuzioni caritative: cfr. *infra*, par. 3.

2. *Giuspatronato popolare e patti tra comunità e parroci*

Finora si sono esaminati alcuni aspetti della gestione laica del patrimonio delle chiese; intendo ora soffermarmi sull'influenza esercitata dalle comunità nei confronti del clero considerando, in particolare, il giuspatronato comunitario e i patti o capitolati che legavano le comunità ai sacerdoti.

Il giuspatronato popolare o comunitario è il diritto di nomina (o di presentazione al vescovo per la ratifica dell'elezione), da parte delle comunità del parroco, del curato, o di altri sacerdoti investiti di benefici fondati ad altari e cappelle[24]. Può essere considerato come la «manifestazione più estrema» dei diritti delle comunità rurali, la più radicale forma di influenza comunale sulla chiesa[25], e nel contempo, uno degli aspetti dell'identificazione o sovrapposizione tra comune rurale e parrocchia, tra religioso e civile.

Il diritto di nomina del parroco è presente un po' ovunque nell'Europa cattolica, con una maggiore concentrazione, forse, nelle regioni alpine: dal Tirolo ai cantoni svizzeri, dall'Austria al sud della Germania, dalla Lombardia al principato vescovile di Trento, dalla Liguria alla Repubblica di Venezia, ma si trova anche, per rimanere in ambito italiano, in Toscana, nelle zone dell'Appennino, nel napoletano[26]. Sembra essere invece, come si è detto, un diritto sconosciuto nelle comunità rurali in Francia.

[24] Sul giuspatronato comunitario cfr. D. KURZE, *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln - Graz 1966; G. GRECO, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 533-572; P. BLICKLE, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985, pp. 179-183; C. NUBOLA, *Giuspatronati popolari e comunità rurali (secc. XV-XVIII)*, in *Sistemi di poteri e poteri delle istituzioni*, Koper, in corso di stampa.

[25] P. BLICKLE, *Gemeindereformation*, cit., p. 181.

[26] La scarsità di studi non permette di fornire dati quantitativi generali sulla diffusione dei giuspatronati comunitari in particolare per l'età moderna; per gli stati italiani alcune indicazioni si trovano in G. GRECO, *I giuspatronati laicali*, cit., pp. 547-549; C. NUBOLA, *Giuspatronati*, cit.

Una maggior presenza di giuspatronati comunitari è individuabile nelle zone 'periferiche' – la montagna, la campagna – nelle aree di maggiore tenuta delle tradizioni e di sviluppo di una relativa autonomia dei comuni all'interno di compagini statali diverse. Sono territori dove, spesso, i redditi dei benefici ecclesiastici non sono ricchi e dunque non particolarmente appetibili e richiesti. Lo sviluppo dei giuspatronati comunitari è legato alle modificazioni della struttura ecclesiastica locale, in particolare alla disgregazione delle grandi circoscrizioni ecclesiastiche plebanali. Per l'Italia si possono individuare due momenti principali di cambiamento: il XV-inizio XVI secolo e il XVIII secolo. In questi due periodi infatti, si accentua il processo di fondazione di nuove curazie e parrocchie più o meno autonome rispetto alle antiche chiese plebanali e parrocchiali. Il riconoscimento del diritto di nomina del parroco o del curato diveniva, in molti casi, la contropartita dovuta al fatto che la comunità provvedeva alla costituzione di un beneficio fondato su beni stabili, terreni e altri redditi in misura sufficiente alla costruzione di una chiesa o di una cappella, alla sua manutenzione e a garantire il sostentamento del parroco o del curato.

Un altro processo, che assume maggiore intensità a partire dalla fine del XVII secolo, sia nelle aree urbane che in quelle rurali, è l'aumento del numero dei legati e dei lasciti destinati alla fondazione di altari e di cappelle e al pagamento di un cappellano incaricato di celebrare messe di suffragio ed altre pratiche pie. La maggioranza di queste fondazioni è di giuspatronato laicale, detenuto dalle famiglie nobili e patrizie e i redditi sono destinati al clero proveniente dalla stessa famiglia del fondatore; una parte di questi legati e lasciti sono però lasciati in gestione ai comuni e a questi ultimi è assegnato il compito di scegliere e assumere il sacerdote.

Approvare la fondazione di nuovi benefici e concedere il diritto di nomina dei sacerdoti non era prerogativa esclusiva degli ordinari diocesani. Altre istituzioni in possesso di giurisdizione ecclesiastica, come i capitoli cattedrali e le abbazie, richiamandosi a diritti consuetudinari, privilegi ed esenzioni, esercitavano di fatto i medesimi diritti dei vescovi nei territori di loro competenza.

Nello stesso modo anche le magistrature e gli uffici statali detenevano ampi poteri di intervento in questo settore. All'interno di una più generale 'politica ecclesiastica', particolare attenzione era dedicata proprio alle nomine ai benefici per le implicazioni economiche, sociali e politiche che il possesso di un beneficio comportava. Di conseguenza, anche il patronato popolare, come gli altri patronati, essendo legato all'assegnazione di un beneficio, poteva essere soggetto a regolamentazione statale e le procedure per l'esercizio del giuspatronato rientravano nei regolamenti relativi all'organizzazione dei comuni rurali e alle procedure di controllo delle assemblee vicinali[27].

Il diritto di nomina o di presentazione dei sacerdoti poteva essere detenuto dall'assemblea dei capifamiglia[28], oppure dal consiglio comunale, mentre all'assemblea spettava solo la ratifica. In altri casi era esercitato congiuntamente dalla comunità e dal parroco, dalla comunità e dal feudatario, dai responsabili della gestione dei beni delle chiese, dalle confraternite.

Dopo la nomina in ambito locale, il sacerdote doveva recarsi in curia diocesana per la conferma e l'investitura ufficiale. Solo a partire dal XVIII secolo le procedure di controllo tendono ad essere formalizzate con maggiore precisione: il sacerdote scelto dalla comunità doveva presentarsi in curia diocesana e sottoporsi all'esame di una apposita commissione (gli esaminatori sinodali), la quale verificava la sua preparazione culturale e pastorale. In qualche caso la licenza di cura d'anime e la conferma della nomina potevano essere negate o rimandate.

[27] Non mi risulta che il tema della regolamentazione statale in materia di giuspatronato comunitario sia stato oggetto di ricerche specifiche. Per alcuni interventi della Repubblica di Venezia cfr. A. GAMBASIN, *Il giuspatronato popolare a Pellestrina tra il 600 e il 700*, in A. CESTARO (ed), *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli 1980, pp. 1024, 1033-1034; P. BERTOLLA, *Il giuspatronato popolare nell'arcidiocesi di Udine,* in «Atti dell'Accademia di scienze lettere e arti di Udine», serie VII, I, 1957-60, pp. 239-241, 273-279; P. GIOS, *Giuspatronato comunitativo ad Asiago e la legge 15 maggio 1804*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XX, 1991, pp. 15-16; C. NUBOLA, *Giuspatronati*, cit.

[28] Di norma le donne erano escluse dai diritti di vicinato e quindi non potevano partecipare all'assemblea del villaggio ed esercitare il diritto di voto: cfr., con riferimento all'area dell'Impero germanico, L. ROPER, *'The Common Man', 'The Common Good', and 'Common Women'. Gender and*

Spesso rientrava nei diritti di giuspatronato la possibilità per le comunità di nominare il parroco «ad tempus», di assegnargli cioè l'incarico per un preciso periodo di tempo: sei mesi, un anno, tre anni, dopo di che i patroni provvedevano alla conferma o nominavano un nuovo parroco; nello stesso modo i sacerdoti potevano essere amovibili «ad nutum», essere licenziati a discrezione della comunità, oppure, viceversa, mantenere l'incarico per tutta la vita. Nella diocesi di Chioggia nel XVII secolo, ad esempio, l'arciprete di Cavarzere era nominato a vita dal Maggior consiglio cittadino, mentre i cinque cappellani erano eletti per un biennio con «l'obligazione di officiar la chiesa e confessare e dir messa solamente a commodo de' popoli» e potevano essere licenziati[29].

La nomina temporanea e la possibilità di rimuovere il parroco dall'incarico erano effettive forme di subordinazione del parroco alle comunità; d'altro lato però lo stesso parroco poteva licenziarsi o andarsene di sua spontanea volontà nel momento in cui, ad esempio, otteneva un beneficio o un incarico migliore.

Un'ulteriore forma di controllo delle comunità sul clero era costituita da quei documenti chiamati patti, capitolati, capitoli, statuti parrocchiali, che fissavano e regolamentavano i diritti e i doveri delle due parti: il parroco e la comunità. Spesso costituivano parte integrante degli atti di fondazione di nuove parrocchie o curazie, dal medioevo fino a tutta l'età moderna, e la loro sottoscrizione era prevista nel momento dell'insediamento in cura d'anime di un nuovo parroco o curato[30]. Non sono solo le comunità con diritto di presentazione o di nomina dei sacerdoti ad imporre patti e capitolazioni; quest'obbligo rientrava in un prassi indipendente dalla natura giuridica del beneficio, dall'importanza e dal ruolo esercitato del sacerdote.

Per meglio tutelare i diritti comunitari nei confronti del clero e per evitare di dover ricorrere ai tribunali nel caso di sacerdoti inadempienti, nei documenti di erezione di nuove curazie

Meaning in the German Reformation Commune, in «Social History», XII, 1987, pp. 1-22.

29 S. PERINI, *Clero e parrocchie rurali nella diocesi di Chioggia nel secolo XVII*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXII, 1993, p. 13.

30 Cfr. C. NUBOLA, *Giuspatronati*, cit.

poteva essere esplicitamente previsto il diritto della comunità di licenziare il sacerdote nel momento in cui lo stesso avesse disatteso gli obblighi sottoscritti. Nel corso della visita pastorale del principe vescovo Ludovico Madruzzo alla diocesi di Trento (1579-1581) gli uomini del comune di Roncone e di Fontanedo presentano un elenco in dieci punti di «pretensioni et lamentanze» contro il curato Battista Zuanelli. Le due parti, la comunità e il sacerdote, alla presenza dei visitatori vescovili giungono ad un compromesso scritto in base al quale si prevede che

> «... quando esso reverendo curato non servarà con effetto gli soprascritti capitoli, si come ha promesso per la sottoscritione di sua mano fatta come nella fine di questa appare, s'intende che la sudetta communità di Roncone e Fontanedo puossi dargli licenza et provedersi di altro sufficiente et honesto curato, con saputa però et consenso prima di Mons. Ill.mo et R.mo nostro signore Principe gratiosissimo, overo del suo ordinario di Trento ...»[31].

Riguardo ai contenuti dei patti, si deve notare una certa uniformità pur considerando ambiti territoriali e periodi diversi. Questi documenti prevedono la definizione del 'salario' e le modalità del suo pagamento; i compensi dovuti per l'amministrazione dei sacramenti; il numero delle messe con l'indicazione dei giorni e a volte dell'ora; l'elenco delle festività, delle processioni e di altre funzioni religiose locali da celebrare con particolare solennità. Nel caso il sacerdote fosse stato responsabile della cura d'anime, questi si impegnava a rispettare la residenza oppure a provvedere ad un sostituto. Altri capitoli potevano prevedere che fosse il sacerdote, e non la comunità o le fabbricerie, a pagare i predicatori in avvento e in quaresima e stabilivano la ripartizione delle spese necessarie agli eventuali lavori di restauro degli edifici ecclesiastici o per l'acquisto di suppellettili. A volte si cercava di impegnare il prete ad una maggiore efficienza pastorale come il parroco di Gardolo, paese non lontano da Trento, obbligato a «spiegare il vangelo per circa 15 minuti durante la messa cantata» e ad insegnare la dottrina cristiana «spiegando le virtù e l'utilità dei santi sacramenti»[32]; in altri casi, come nei patti del 1556 a Forcola in

[31] ADTn, *AV*, v. 5, ff. 136r-138v.

[32] P. MICHELI, *Alle radici di Gardolo al Piano*, Calliano (Trento) 1986, p. 214.

Valtellina, si tentava di indirizzare la vita privata del prete imponendo al curato di non essere concubinario pubblico, di non giocare a dadi e a carte, di non «concubere cum aliqua femina» del comune della Forcola sotto pena di non ricevere per un anno le sue entrate[33].

Nel corso del tempo i patti potevano essere riformati per inserirvi nuove esigenze, ad esempio l'obbligo per il sacerdote di tenere scuola ai bambini della comunità.

3. *Le «carità»*

Le «carità», vale a dire i pasti collettivi e le distribuzioni di cibo ai poveri o agli abitanti del villaggio di pane, carne, fave, formaggio, vino o birra, sale e così via a seconda delle regioni, possono essere considerate un esempio di pratiche di integrazione e di ridistribuzione simbolica delle risorse all'interno delle comunità, consuetudini nello stesso tempo sociali e religiose.

Queste pratiche di diffusione europea sembrano mantenere una notevole capacità di «resistenza» ai cambiamenti religiosi, sociali, culturali. Qualche esempio. A metà '700 gli amministratori del comune di Isera, nel principato vescovile di Trento, inviano una lettera al vescovo chiedendo un suo intervento contro la processione delle Rogazioni, fonte di «disordini, ubriachezze, risse»; nonostante i tentativi del parroco e di altre persone «zelanti» non era stato possibile eliminare la processione per l'opposizione del popolo tenacemente attaccato alle consuetudini «qualonque si siano», e sempre timoroso di perdere alcuni diritti, in particolare una certa distribuzione di pane e di vino di cui non rimaneva memoria del principio[34].

A Pérouges in Francia, gli abitanti della città fino a metà del XVIII secolo avevano mantenuto inalterata la tradizione del

[33] A. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo cinquecento: fede, cultura, società*, Milano 1975, p. 58.

[34] Le comunità che formano il comune, riunite nelle assemblee dei capifamiglia, acconsentono poi a modificare il tragitto della processione a condizione che ciò non recasse pregiudizio alla distribuzione della carità: G. CHIUSOLE, *Le rogazioni in quel di Isera*, in «Civis», I, 1977, pp. 229-231.

banchetto e della distribuzione caritativa di Pentecoste (chiamata *frairie*). Ogni domenica di Pentecoste i fabbricieri e i sindici della città distribuivano due libbre di pane e due boccali di vino a tutti gli abitanti della comunità. Quando, nel 1751, il parroco tenta di utilizzare diversamente i redditi della fabbriceria, i sindici e 25 uomini riuniti in assemblea, in nome di un «diritto immemorabile», si oppongono all'unanimità alla soppressione del banchetto[35].

Nell'Inghilterra del XIX secolo a volte il diritto di mantenere le distribuzioni annuali viene portato in Parlamento e questo a volte la validità legale della consuetudine anche se solamente in presenza di documenti scritti[36].

In Spagna nel corso del XVI secolo, i vescovi cercano di abolire le *caridades* generali, le tradizionali distribuzioni ai funerali, o almeno di limitarle ai soli poveri. Nel 1580 però la maggioranza delle carità era ancora in vigore e in numerosi villaggi spagnoli è possibile ritrovare queste consuetudini ancor oggi[37].

In val dei Mocheni in Trentino negli anni '60 del Novecento dopo il funerale, nel cimitero, si provvedeva alla distribuzione di vino e di grappa e gli abitanti ricordavano ancora le elargizioni di pane, formaggio e vino a tutti coloro che partecipavano al funerale[38].

Le carità avvenivano in occasione di particolari solennità religiose quali il giorno di Pasqua o il venerdì santo, in coincidenza con la fine dell'inverno e l'esaurimento delle scorte alimentari, per la festa patronale, oppure nel corso delle Rogazioni o

[35] P.T. HOFFMAN, *Church and Community*, cit., p. 106.

[36] R.W. BUSHAWAY, *Rite, Legitimation and Community*, cit., p. 128: «Fourthly, the right to collect annual doles of various forms was defended by custom during this period. The conflict over the maintenance of such annual doles in the early nineteenth century can sometimes be followed in the pages of the Parliamentary Reports of the Charity Commissioners, who no longer accepted the legal validity of custom but were only prepared to admit charitable distributions where supported by written record».

[37] W.A. CHRISTIAN Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981, pp. 165-166.

[38] P. ANDREOLLI, *Usanze funebri in valle dei Mocheni*, Calliano (Trento), s.d., p. 8.

delle processioni ai santuari. Pasti e distribuzioni di generi alimentari avevano origine da particolari legati pii e lasciti testamentari[39]. Nelle ultime volontà il testatore ricordava il dovere cristiano di soccorrere i poveri e chiedeva preghiere di suffragio per la propria anima; tra i lasciti, le distribuzioni ai poveri svolgevano la duplice funzione di adempiere al dovere cristiano della carità e di perpetuare il ricordo del donatore e dei suoi antenati nella memoria collettiva. La ricchezza del pasto e il numero dei beneficiati testimoniavano, inoltre, l'importanza e il ruolo sociale del testatore e della sua famiglia. Le distribuzioni potevano essere destinate ai 'poveri' oppure allargate a comprendere tutti i vicini.

L'inglese John Coult, ad esempio, nel suo testamento del 1561 lascia le seguenti, precise, istruzioni:

«Dispongo che alla mia sepoltura sia allestito dai miei esecutori testamentari un solenne banchetto; in particolare si provveda a distribuire tre grasse pecore, tre barili di birra e sei dozzine di pane ai miei vicini, poveri e ricchi, che vi parteciperanno. Nella ricorrenza del mese dalla morte, si provveda ad un altro banchetto, cioé un barile di birra, due dozzine di pane e due forme di formaggio (costo di 16 d.)»[40].

Il pasto collettivo costituiva allora un'occasione di incontro e di festa, un momento conviviale in cui venivano affermati e rinsaldati i vincoli di vicinato, la «solidarietà di residenza»[41].

[39] Cfr. P. DUBUIS, *Repas funéraires, économie familiale et solidarité paroissienne. Huit paroisses du Valais entre 1500 et 1533*, in «Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte», 87, 1993, pp. 105-125; C. BURGESS - B. KÜMIN, *Penitential Bequests and Parish Regimes in Late Medieval England*, in «Journal of Ecclesiastical History», XLIV, 1993, 4, pp. 610-630; D. CRESSY, *Birth, Marriage, and Death. Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford 1997, pp. 443-449; A. SORBELLI, *Il comune rurale dell'Appennino emiliano nei secoli XIV e XV*, Bologna 1974 (1910[1]), p. 208; F. DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli meridionale*, Venezia 1990, p. 269; S. LAVARDA, *L'anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia 1998.

[40] F.G. EMMISON (ed), *Elizabethan Life. Wills of Essex Gentry and Merchants*, Chelmsford 1970-1980, IV, p. 199, citato in D. CRESSY, *Birth, Marriage, and Death*, cit., p. 445.

[41] E. GRENDI, *Il sistema politico di una comunità ligure: Cervo fra Cinquecento e Seicento*, in «Quaderni storici», XVI, 1981, pp. 92-93.

Il testatore poteva prevedere un unico pasto o distribuzione in occasione del funerale, oppure disporre per altre carità nelle principali ricorrenze degli offici funebri (il settimo, il tredicesimo giorno, l'anniversario) delegando ai familiari e agli eredi l'organizzazione della cerimonia. In altri casi vincolava terreni o altri beni stabili obbligando gli eredi ad utilizzarne il ricavato, in denaro o in natura, per allestire la carità comunitaria, ogni anno, in perpetuo; gli amministratori delle chiese, in questo caso, erano tenuti a controllare che le «ultime volontà» fossero eseguite, i legati e i lasciti venissero adempiuti puntualmente. Il comune stesso poteva essere nominato erede o esecutore testamentario con il compito di amministrare i beni e i redditi destinati ad uso delle chiese e alle distribuzioni caritative.

In Trentino, nel *Ristretto de legati da distribuirsi in perpetuo dalla comunità di Borzago*, si legge che Guadagnino Guadagnini aveva lasciato in amministrazione al comune un campo coll'obbligo di far celebrare quattro messe nel giorno dell'anniversario della sua morte; il restante dell'entrata doveva essere speso in decoro dell'altare del Santo Rosario. I redditi di un altro campo erano, invece, destinati all'acquisto di sale «da distribuirsi per fuoco si a vicini che forestieri, che averan luoco e fuoco in detta Villa nel giorno della distribuzione da farsi la vigilia di tutti i santi»[42]. Altri legati, fondati su terreni, prevedevano distribuzioni di sale, di pane, di olio, non solo ai vicini ma anche ai forestieri (a coloro che non erano in possesso dei diritti di vicinato) purché residenti. È solo un esempio dei molti legati perpetuali trascritti nei registri dei legati e gestiti dagli amministratori delle chiese o da specifici incaricati chiamati «commissari dei legati pii»[43].

[42] Archivio provinciale di Trento, Archivio Spiazzo, ex archivio comunale di Borzago, n. 41, Amministrazione legati pii (1736-1800).

[43] Obituari, registri dei legati e commissari incaricati dalle fabbricerie o dal parroco della gestione dei lasciti sono presenti, ad esempio, anche in Francia: «Au XVe siècle, des municipalités constituées se chargent directement de la gestion de la paroisse. Lorsque la prière pour les morts devient une affaire importante, elles nomment un procureur des âmes (Rouergue) ou un 'marguillier des trespassés' comme à Bois-d'Arcy»: N. LEMAÎTRE - J.-L. LEMAÎTRE, *Un test des solidarités paroissiales: la prière pour les morts dans les obituaires*, in A. PARAVICINI BAGLIANI - V. PASCHE (edd), *La parrocchia nel Medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, Roma 1995, pp. 263-264.

Incaricate delle distribuzioni collettive potevano essere anche confraternite specifiche come quelle dei disciplinati, del Santo Spirito o quelle dedicate al santo protettore del villaggio. Nel Piemonte di fine Cinquecento e per tutto il Seicento, ad esempio, i disciplinati celebravano la Pasqua con una eclatante e egualitaria distribuzione di ceci, pane o castagne destinando a questa i proventi dei beni e le collette[44]. Nello stesso modo la confraternita di S. Antonio abate di Buia in Friuli era incaricata della distribuzione di 10 staia di farina di frumento al popolo il giovedì santo e della distribuzione di pane il venerdì dell'Ascensione durante la processione votiva di Buia al santuario della Madonna di Comerzo[45].

Nella diocesi di Lione le confraternite del Santo Spirito si assumevano il compito dell'organizzazione annuale, in occasione della Pentecoste, dell pasto conviviale e delle distribuzioni di pane, lardo, fagioli, piselli, formaggio, sale, vino. Queste carità erano ripartite tra tutti gli abitanti dei villaggi, poveri e ricchi[46].

Naturalmente anche le carità, in particolare le modalità della loro gestione, potevano essere o divenire fonte di tensioni e di malumori all'interno delle comunità.

A Baselga del Bondone, in diocesi di Trento a fine Cinquecento, 7 staia di frumento, 40 staia di segale e mezzo carro di vino dovevano essere destinate alla «carità del comune» distribuita in occasione della festa del Corpus Domini; in realtà, secondo le testimonianze raccolte, invece di essere distribuita equamente «per foco» o i redditi utilizzati a favore di tutta la comunità, andava a beneficio di poche famiglie[47].

Nel 1743 una comunità della diocesi di Rodez, in Francia, si era opposta alla distribuzione indifferenziata della carità pubblica di 40-45 staia di grano tanto ai poveri quanto ai ricchi e questo abuso era stato riformato; nel 1744 qualche povero

44 A. TORRE, *Le visite pastorali*, cit., pp. 152-153; più in generale cfr. A. TORRE, *Il consumo*, cit., pp. 81-104.

45 G.P. GRI, *Giurisdizione e vicinia nell'età moderna. Il caso di Buia, I Savorgnan*, cit., p. 188, nota 48.

46 J.P. GUTTON, *Confraternities, Curés and Communities*, cit., p. 203.

47 C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 146.

della stessa parrocchia si lamentava col vicario generale in visita perché la carità distribuita il lunedì di Pasqua e di Pentecoste non avveniva in modo corretto e vi erano troppi arretrati[48].

L'atteggiamento delle gerarchie ecclesiastiche si muove in prevalenza in due direzioni. Da un lato la legislazione e le ordinanze sono attente, come si è visto, a tutelare e conservare il patrimonio delle chiese e di conseguenza anche a ripristinare le carità cadute in disuso e ad obbligare gli eredi ad adempiere agli obblighi legatari nel rispetto delle volontà dei testatori. D'altro lato, e ben più importante, è la battaglia indetta contro gli sprechi e le tradizioni conviviali e 'popolari' in nome di una nuova moralità e di una destinazione più razionale delle risorse delle chiese.

I tentativi da parte dei vescovi di convertire le carità in 'beneficenza', così come di scoraggiare o abolire i convivi confraternali considerati occasioni di 'abusi' e di 'eccessi', si susseguono ovunque nel corso del tempo. I visitatori nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo al paese trentino di Mattarello di fine Cinquecento prendono provvedimenti per l'abolizione della carità con durezza di toni: gli uomini e sindici non dovevano in alcun modo convertire i redditi della fabbrica della chiesa «in quella sua nominata carità, ma confusione, baccanali, e-strapazzo di robba, et se pur vogliono fare tale carità la faccino del suo, non di quello che è alla detta chiesa destinato ...»[49].

Nello stesso periodo nel territorio veronese della Valpolicella i vescovi cercano di abolire i pasti conviviali destinando i redditi in elemosine per i poveri. Già il vescovo Giberti, ad esempio, nel 1530, a San Giorgio di Valpolicella aveva proposto di sostituire il convito di S. Martino che generava «scandali» con la costituzione di doti per tre ragazze, ma nove anni dopo i fedeli richiederanno il pasto[50]. A volte la conversione d'uso

[48] D. JULIA, *La réforme post-tridentine en France*, in G. DE ROSA (ed), *La società religiosa*, Napoli 1973, p. 377.

[49] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 147.

[50] M. KNAPTON, *Istituzioni ecclesiastiche, culto, religiosità nella Valpolicella di età pretridentina e tridentina*, in G. M. VARANINI (ed), *La Valpolicella nella prima età moderna (1500c-1630)*, Verona 1987, p. 403. A San Giorgio di Valpolicella la tradizione della distribuzione alla gente del paese della mine-

viene attuata (sembra) definitivamente, ma dopo un certo periodo di tempo si ripristina la tradizione conviviale.

I divieti contro l'utilizzo delle entrate per organizzare banchetti e distribuzioni di cibo non riguardano esclusivamente le comunità nè provengono solo dalle autorità ecclesiastiche. In Friuli, ad esempio, la proibizione di «spendere in mangiare» le entrate delle confraternite in occasione delle sagre o di festività delle chiese è contenuto negli *Ordini e regole* per le confraternite della Carnia elaborati nel 1623 da Domenico Ruzzini, sindico e inquisitore, l'alto magistrato con poteri speciali inviato dal Senato veneto nella Patria del Friuli[51]. In alcune regioni della Spagna nel XVI secolo, i sinodi vietano le *caridades* generali in quanto «spreco di eredità» e alcuni vescovi cercano di limitare il numero dei beneficiati delle carità funerarie ai soli poveri e bisognosi ma queste disposizioni incontrano una tale opposizione che devono essere sostenute da un editto reale[52].

Le carità si rivelano, dunque, tradizioni e diritti consuetudinari persistenti ma, certo, anche soggette a cambiamenti. Nel corso dell'età moderna si modifica, ad esempio, l'idea stessa di carità: dai pasti e dalle distribuzioni di cibo segno di una carità allargata che privilegia la festa e i momenti conviviali, si passa ad una concezione di carità sempre più mirata, 'ragionevole', 'selettiva'; legati e lasciti sono via via sempre più indirizzati ad istituzioni che si occupano di specifici bisogni sociali come, ad esempio, gli ospedali. Nello stesso tempo si modifica la scala di valori, l'espressione pubblica della devozione, l'idea di salvezza personale: denaro e beni sono destinati alla celebrazione di messe di suffragio e ad altre pratiche di pietà mentre, contestualmente, si afferma una rinnovata attenzione per il «decoro» degli edifici e degli altari, per l'acquisto di suppellettili e di arredi. Cambiamenti economici e demografici possono

stra di fave e del pane dopo le celebrazioni dei morti il giorno di S. Martino, continua fino all'inizio del XX secolo: P. BRUGNOLI, *La festa delle fave a San Giorgio di Valpolicella. Una antica usanza di ascendenza pagana*, in *Per Aldo Gorfer. Studi, contributi artistici, profili e bibliografia in occasione del settantesimo compleanno*, Trento 1992, pp. 369-370.

[51] G. VENTURA (ed), *Statuti e legislazione veneta della Carnia e del Canale del ferro (Sec. XIV-XVIII)*, Udine 1988, II, p. 286.

[52] W.A. CHRISTIAN Jr., *Local Religion*, cit. p. 165.

portare ad un allentamento dei vincoli comunitari, ad una restrizione della solidarietà di vicinato dall'insieme del paese, percepito come una entità globale, alla solidarietà verso il gruppo parentale, magari allargato, a privilegiare nuove (o antiche) forme di appartenenza e di sociabilità: il gruppo degli amici e dei compari[53], la confraternita, il gruppo professionale.

[53] In Inghilterra i ricchi testatori del XVI secolo comunemente richiedevano che una porzione della carità fosse distribuita in elemosina al loro funerale sotto forma di denaro, cibo e birra e questo causava scene di confusione. I loro pari nel XVII secolo cercarono molto probabilmente di limitare i loro doni caritativi e di riservare i rinfreschi agli amici: D. CRESSY, *Birth, Marriage, and Death*, cit., p. 443.

La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico stato senese

Un progetto di ricerca

di *Oscar Di Simplicio*

> «Probabilmente il mio racconto risulterà poco dilettevole in una pubblica lettura ...
> A me però basterà il fatto che lo ritengano utile quanti vorranno vedere con precisione i fatti passati e orientarsi un domani di fronte agli eventi, quando stiano per verificarsi, uguali o simili, in ragione della natura umana».
> (TUCIDIDE, I. 23. 4)

Premessa

In un recente lavoro sulla confessione nella Germania della Controriforma, la narrazione comincia con un ricordo autobiografico. Una fedele riflette sul rito agli inizi degli anni Cinquanta del XX secolo. Vengono descritte la discrezione e riservatezza degli spazi riservati alla somministrazione del sacramento; il confessionale nei suoi dettagli. L'autrice entra quindi nell'interno della cabina:

> «Alcuni preti lasciano le luci accese ... per poter leggere il breviario ... La luce non disturba il fedele se tra lui e il confessore v'è una rete che impedisce di vedere e di essere visti; ma se invece il sacerdote riesce a vederlo in faccia è imbarazzante e il fedele non torna ancora da quel sacerdote. Confessarsi è duro: quando si hanno peccati da confessare; quando non se ne hanno e si deve frugare nel proprio cervello, anche soltanto alla ricerca dell'inizio di un peccato contro la castità, la carità, ...»[1].

Questi scenari sono familiari. Osservare che l'intera storia del sacramento è la ricostruzione del suo diventare un fatto priva-

[1] Cfr. W. DAVID MYERS, *'Poor, Sinning Folk'. Confession and Conscience in Counter-Reformation Germay*, London 1996, p. 1.

to è banale. Così come banale e scontato risulta rilevare che sfuggono molti aspetti della trasformazione di quello che un tempo, in antico regime, era un rituale di dimensioni pubbliche. Non soltanto non possediamo informazioni su fatti decisivi (quale il profilo sociologico di penitenti e confessori? Quale la frequenza effettiva del ricorso al rito?) e ci è pertanto difficile ricostruire un profilo analitico dei 'protagonisti' della confessione auricolare in momenti critici della sua storia, come, ad esempio, nelle decadi che seguirono la riforma tridentina. Ma la natura stessa del sacramento, la segretezza, impedisce di arrivare a una sua conoscenza più sostanziale.

Non è questa la sede per discutere la tesi di Jean Delumeau che la grande enfasi posta dalla cristianità occidentale sulla introspezione sortì il risultato di generare un forte complesso di colpa tra i fedeli[2]. Si tratta in ogni caso di una generalizzazione di lungo periodo che vola troppo alta finendo col perdere di vista, in particolare nel caso dell'Italia, l'impatto di eventi come il Tridentino che furono decisivi per la storia delle coscienze e delle mentalità[3]. Le fonti italiane al contrario rafforzano la convinzione che il disciplinamento ecclesiastico post-conciliare va inteso come un profondo elemento di rottura nella storia della confessione e della sua influenza sulla natura umana.

L'atmosfera di allarme morale e l'insistenza sulla confessione per purificarsi dal peccato generavano tra i credenti devoti una cronica incertezza su atti e azioni specifiche compatibili con

[2] Cfr. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris Fayard 1983; dello stesso autore, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1990.

[3] Sia permesso riferire di un singolare episodio che ricorda come la storia delle coscienze e della confessione non sia, in fondo, che un aspetto della storia delle mentalità. È nota la rappresentazione dei sette sacramenti (1712 ca.) dipinti a olio su grandi tele dal pittore bolognese Giuseppe Maria Crespi. La *Confessione* illustra una severa scena di natura ecclesiastica: seduto nel confessionale il sacerdote benedice una penitente; all'altra grata un uomo attende a sua volta l'inizio del rito. La reazione del pubblico di fronte alla tela viene ricordata da Giampietro Zanotti, un erudito contemporaneo: «molto per una simile fantasia, e rappresentazione fu riso»: cfr. G. ZANOTTI, *Storia dell'Accademia Clementina*, 2 voll., Bologna 1739, II, p. 52. Roberto Longhi non seppe spiegarsi una tale reazione: «Oggi non vi si trova nulla da ridere»; cfr. R. LONGHI, *Mostra celebrativa di Giuseppe Maria Crespi*, Catalogo della mostra, Salone del Podestà, Bologna 1948, p. 18.

l'etica cattolica. Il rimedio a una pervasiva inquietudine veniva dai fedeli ricercato nel fiducioso ricorso ai meccanismi consolatori della chiesa.

Ma quali aspetti della vita rendevano incerti il fedele, intenzionato a vivere secondo il precetto cristiano? Intenderemo il 'vivere moralmente' in un'accezione ristretta, che focalizza sulla sessualità e i rapporti tra i 'generi'. Le nuove regole del matrimonio tridentino sconvolsero consuetudini antiche. Di fronte all'ossessione e all'esecrazione insistente da parte della gerarchia ecclesiastica per i peccati compresi nel sesto e nono comandamento la reazione più diffusa dei 'praticanti' fu lo sconcerto, il dubbio su cosa fosse eticamente lecito. Lo spinoso onere di istruire e guidare ricadeva sui confessori.

1. *Definizione*

In antico regime la parola 'moralità' possedeva una gamma di significati che riguardavano il comportamento generale del buon cristiano in una comunità. La personalità degli individui veniva definita sulla base del loro contegno nella famiglia, nel lavoro, nei gruppi giovanili, nei rapporti di vicinato, nella pratica del culto.

In questo saggio accoglieremo tuttavia il lemma in una sua accezione restrittiva, oggi corrente: 'moralità' viene intesa nel senso di «pubblica decenza, buon costume»[4]; la parola sarà sostanzialmente sinonimo di comportamento sessuale, privato o pubblico.

2. *La teoria del domino*

In effetti la restrizione del campo semantico operata sul lemma sarebbe risultata arbitraria alle popolazioni di fedeli cristiani nei primi secoli dell'età moderna. Nell'intera Europa riformata e cattolica vigeva una concezione dell'essenza dell'uomo tesa a vedere il significato della sua presenza nel mondo come una

[4] F. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, X, Torino 1978, *ad vocem*, 3, p. 873.

lotta continua contro il peccato. Tutti i vizi erano di natura simile e una grande 'solidarietà' teneva unite le azioni peccaminose, facendo ascendere grado per grado l'uomo da una trasgressione a un'altra più grande:

«Of sloth comes pleasure, of pleasure comes riot, of riot comes whoring, of whoring comes spending, of spending comes want, of want comes theft, of theft comes hanging»[5].

Questa sequenza perversa e ineluttabile di situazioni, registrata dagli avvertimenti morali di uno scrittore inglese del XVII secolo, appare del tutto simile allo scenario profilato in un'ordinanza palatina del 1680 che paventava il timore di un 'effetto domino' nella sua concezione dei «crimini morali» (*Sittlichkeitsdelikte*). Tutti i fedeli pertanto dovevano evitare:

«Whore-houses and similar assignation spots whenever they are along with other troublesome and suspicious societies and also shameful and inhuman drunkness from which much disarmony, murder, and manslaughter and also cursing and all manner of sins and scandals usually arise, and these and other disorders are to be eliminated and absolutely not tolerated»[6].

Inevitabile conseguenza di questa concezione della natura umana era che una condotta sessuale contraria alle leggi e ai costumi avrebbe diffuso un generale disordine e sconvolgimento nell'intero ambiente sociale. In definitiva i costumi sessualmente dissoluti venivano indicati come una reale minaccia per lo stato e le sue strutture fondanti, tra le quali primeggiava la famiglia[7].

[5] B. JOHNSON - G. CHAPMAN - J. MARSTON, *Eastward Ho*, a cura di C.G. PETTER, London 1973, IV, ii, p. 91; citazione in C.H. HERRUP, *Law and Morality in Seventeenth-Century England*, in «Past and Present», 106, 1985, p. 106.

[6] Decreto del 16 novembre 1680: Generallandesarchiv Karlsruhe, 77/5075; citato in I.V. HULL, *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815*, London 1996, p. 94.

[7] Si presti attenzione agli slittamenti di significato del lemma moralità. «The peculiar seventeenth-century *Sittlichkeits*-costellation remained typical of religious, especially Roman-Catholic opinion, whereas secular, state-oriented impetuses caused this idea-cluster to change radically. In the course of the eighteenth and ninenteenth century, *Sittlichkeit* became more and more identified with matter exclusively sexual»; *ibidem*. In Italia, in tale accezione il lemma viene registrato nella seconda metà dell'800: cfr. N. TOMMASEO - B.

Interesse fondamentale degli stati assoluti di antico regime era proteggere la famiglia, salvaguardandone i sistemi di valori e le gerarchie. La 'politica', tra i suoi obbiettivi primari, mirava a imporre l'osservanza di norme sessuali che proteggessero l'istituzione del matrimonio: l'intero ventaglio delle disposizioni di leggi che in Europa sanzioneranno i rei di crimini sessuali ne avevano come principio ispiratore la difesa.

La tutela del matrimonio trovava in definitiva solidali le popolazioni dell'Europa cristiana; intorno all'istituzione ruotava l'organizzazione della vita economica e sociale delle comunità. Il formarsi di nuovi parentadi giungeva come esito della costituzione da parte delle famiglie di basi materiali e proprietarie.

Era inevitabile che gli sponsali imponessero un monopolio concettuale e di indirizzo della vita sessuale. Sebbene momento cruciale della biografia di ogni individuo, la sessualità, nella sua versione lecita, era in effetti inserita nel complesso sistema della matrimonialità del tempo e in sostanza finiva col risultare appannaggio e privilegio di coloro che per condizioni economiche e sociali vantaggiose erano destinati a sposarsi.

Lo Stato, per contro, non figurava certamente come il solo controllore del comportamento sessuale degli individui. Se ne occupavano assai più e meglio la famiglia, la comunità, le associazioni giovanili, le corporazioni, che per la stretta vicinanza con gli attori sociali erano depositari di una capacità di indirizzo e di controllo seconda a nessuna struttura di potere.

Le modalità attraverso le quali queste istituzioni sociali tradizionali esercitavano il controllo sulla vita sessuale delle persone non è oggetto di questa comunicazione. Interessa qui discutere del controllo che la chiesa esercitò sulla 'costruzione della moralità' attraverso i suoi tribunali e il sacramento della confessione. Ci soffermeremo più in dettaglio sulla confessione auricolare, che per l'incisiva trasformazione subita dopo il concilio tridentino sarà destinata a influenzare potentemente la formazione delle coscienze individuali.

BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Torino - Napoli 1869, *ad vocem*: «2. Delitti contro la moralità. Sovente e segnatamente coll'epiteto di Pubblica, intendesi quel che concerne la costumatezza, il pudore».

3. *Confessionalizzazione e costruzione della moralità*

Nel corso di una recente indagine sul processo di confessionalizzazione nell'antico stato senese, era inevitabile constatare che la presenza della confessione auricolare 'aleggiava' pesantemente sulle fonti, senza tuttavia materializzarsi in informazioni e fatti concretamente fruibili per lo storico[8]. Il risultato, anche in questa ricerca, come in quelle di altri studiosi specificatamente dedicate all'indagine sul sacramento della confessione, non poteva essere diverso: su un momento fondante della moralità di generazioni di cattolici le ricostruzioni continuano a essere inconsistenti, basate su trattati teorici e sulla normativa. La pratica effettiva dei penitenti permane un territorio sconosciuto; l'identità dei 'protagonisti' del rito risulta del tutto sbiadita.

Dobbiamo derivare da questo stato delle cose una generale pessimistica conclusione e sentenziare la 'non-fattibilità' di ricerche sul tema? Se, come è stato osservato, risulta indubbio che «l'entretien pénitentiel est, pour la recherche historique ... le lien par exellence del 'mystères' de la religion»[9], ritengo nondimeno che si possa tentare di attenuare il pessimismo di tale conclusione. Vale cioè la pena di rischiare esplorazioni integrative e di valutare se non possano «essere portate alla luce fonti e strumenti di ricerca e di rilevazione in grado di sostenere su di una base solida le ipotesi sugli effetti e le conseguenze di lungo periodo» della confessione auricolare[10].

Questa ipotesi fiduciosa muove dal fatto che oggi, per Siena e la sua diocesi, si ha la certezza della conservazione di un ma-

[8] Cfr. O. DI SIMPLICIO, *Peccato-penitenza-perdono, Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994.

[9] P. BOUTRY, *Réflexions sur la confession au XIXe siècle: autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au curé d'Ars (1858)*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, p. 227.

[10] Auspica in questo senso H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1995, p. 158, nota 51.

teriale documentario potenzialmente eccezionale. Mi ripropongo nelle note che seguono di sostenere che proprio le nostre conoscenze dei fatti concreti sono in parte superabili utilizzando nello studio delle nuove fonti anche gli stimoli di altri approcci metodologici.

Se le proposte interpretative di recente avanzate sulla formazione della coscienza e la costruzione della moralità nell'antico stato senese risultano corrette, uno dei risultati principali del radicamento della struttura parrocchiale nella città e diocesi nel corso del XVII secolo fu il conformarsi rapido della popolazione alle nuove disposizioni della chiesa tridentina in materia di matrimonio. La pratica popolare del *consensus facit nuptias* sembra definitivamente abbandonata nel territorio dello Stato Nuovo mediceo già con la prima metà del secolo XVII[11]. Nei quadri stabili del mondo dei ceti subalterni (contadini appoderati; artigianato urbano) si potenziò la norma che le frequentazioni presponsalicie dovessero essere estremamente sorvegliate dai genitori perché le giovani spose dovevano arrivare caste alle nozze.

La chiesa (senese) legò a sé gli individui con procedure totalizzanti. La condanna e la repressione della fornicazione semplice; la sorveglianza, il biasimo e la censura di qualunque forma di frequentazione tra uomini e donne che lasciasse sospettare il concubinato; il sostegno, come detto, per una casta concezione degli *sponsalia de futuro*; la lotta contro la prostituzione condotta sostenendo una politica di confinamento spaziale del vizio, furono queste misure che assunsero un fisionomia sempre più netta fino a rivestire la forma di una vera e propria 'occupazione ideologica'[12] con cui la chiesa cattolica radicò la sua concezione della moralità. Prese corpo una definita visione del rapporto tra i generi, lasciata in eredità alle generazioni future, pilastro dell'atteggiamento morale dei ceti medi e medio bassi nel secolo XIX e oltre.

[11] Difettiamo, su questo specifico punto, di una geografia differenziale della penetrazione dei decreti tridentini in Italia.

[12] L'espressione è di A. BESANÇON, *L'Empire russe et la domination soviétique*, in *Le concept d'Empire*, sous la direction de M. Duverger, Paris 1980, p. 373.

Appare nondimeno opportuna una precisazione. A delineare questo scenario si arriva mettendo l'accento sul fattore della 'forza' coercitiva esercitata dalle agenzie di controllo e repressione agenti sul territorio. La vigilanza e la repressione congiunte delle autorità ecclesiastiche e laiche riuscirono a generare e mantenere attiva nell'ambiente umano una spirale virtuosa: facendo leva su di un clero secolare curato 'addomesticato' e 'moralizzato' vennero mortificati anche i fedeli indifferenti ed emarginate le trasgressioni residuali di poche (ma quante, in effetti?) voci discordi.

Tuttavia, per quanto risolutivo debba essere ritenuto il fenomeno della 'coercizione dall'alto' nell'indirizzare le coscienze verso una definita condotta etica, appare indiscusso che la sola «forza»[13], pur con la sua evidente capacità di incidere sulla trasformazioni sociali e istituzionali dei primi secoli dell'età moderna, non basta a spiegare i profondi mutamenti di mentalità. Le stesse fonti senesi, ad esempio, mostrano che i fedeli nel quartiere o nel villaggio prendono provvedimenti di *moral cleansing* senza attendere o necessitare una forte sollecitazione del potere ecclesiastico e/o laico.

Si tratta di iniziative moralizzatrici che provengono 'dal basso', direttamente dai 'maggiorenti' del quartiere e del villaggio e vanno forse intese come la punta emergente di una 'mutazione', testimone del passaggio dall'incertezza o indifferenza all'obbedienza se non al convincimento[14]. Tutti i dati statistici rela-

[13] Penetrante, Blaise Pascal: «la giustizia scompagnata dalla forza è impotente, la forza scompagnata dalla giustizia è tirannica. La giustizia senza la forza viene contraddetta, perché ci sono sempre malvagi; la forza senza la giustizia viene riprovata. Bisogna, dunque, congiungere la giustizia alla forza, facendo in modo che quel che è giusto sia forte e quel che è forte sia giusto. La giustizia è soggetta a contestazione; la forza si fa riconoscere di primo acchito e senza dispute. Perciò non si è potuto dare la forza alla giustizia, giacché la forza si è levata contro la giustizia affermando che essa sola era giusta. E così non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto». Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, (1669) a cura di P. SERINI, Milano 1968, nota 310 (298), p. 192.

[14] Cfr. quanto scrive, in questo stesso volume, per la Germania W. Ziegler, *supra*, pp. 169-170: «va notato che era in parte lo stesso popolo a richiedere simili regolamentazioni [di disciplinamento sociale], soprattutto per evitare

tivi alla diocesi senese documentano in effetti un drastico contrarsi dell'attività inquisitoriale del tribunale diocesano con la metà del '600. Con formulazione rapida si può sostenere che l'andamento declinante delle denunce dei renitenti alla Pasqua segnala che il giudice cede ormai il passo al confessore[15].

4. *Penitenti-confessori: un 'campo dinamico'*

L'istituto della confessione, come viene generalmente affermato, penetra in profondità non soltanto in una piccola diocesi toscana ma in tutti i paesi cattolici in età moderna. Per lo storico il sentiero che conduce alla comprensione di questo ampio fenomeno di adeguamento collettivo risulta irto di difficoltà.

In primo luogo sfugge il ceto di appartenenza dei sacerdoti soprattutto in una fase in cui stenta il decollo e il funzionamento regolare dei seminari ('grosso modo' fino alla metà del sec. XVII). Quale pertanto la loro istruzione formale; quale la loro cultura, i libri che possedevano ed eventualmente leggevano; quale, di conseguenza, la 'tecnica di confessione'? E ancor più evasiva l'identità dei fedeli: uomini e donne in che proporzione e per quali fasce di età, ceto, e con quale frequenza ricorrevano al sacramento[16]?

atti arbitrari e contrasti violenti, come si vede in particolare negli ordinamenti comunali e nei *Weistümer*».

[15] Denunce di renitenti alla Pasqua negli anni: 1604-28: 218; 1629-33: 75; 1654-78: 51; 1679-1704: 9; 1705-29: 10, 1730-54: 8. Fonte: Archivio Arcivescovile di Siena (d'ora in poi AAS), *Foro misto*, 5363-5374.

[16] Le rare testimonianze seicentesche riferite a ceti subalterni documentano una frequenza annuale della confessione che non supera le due, tre volte. Ho testimonianza di un'unica «confessione generale». Cfr. Archivio di Stato di Siena (d'ora in poi ASS), *Archivi privati*, Venturi-Gallerani, IX, 24, *Relazione e recapiti concernenti la vita e morte della signora Laura Piccolomini, consorte del cav. Giovanni Venturi Gallerani, morta nell'anno 1755 in gran concetto di buona serva di Dio*, s.n. Il fascicolo contiene un *Ristretto di varie notizie scritte di proprio carattere da me Sinfoniano Becattini*, direttore spirituale della nobildonna, con informazioni sulla confessione generale che all'età di 43 anni ella fece «ai piedi di lui nella chiesa di S. Pietro in Castelvecchio»; ASS, *Archivi privati*, *Venturi-Gallerani*, s.n.

Privi del sostegno dei fatti il procedimento degli storici non può che continuare ad essere congetturale. La diffusione della pratica del sacramento, ci si è chiesti di recente, non si dovette «alla capacità mostrata da una nuova scuola di confessori di trasformarsi in medici di anime malate e di psicologie tormentate»[17]?

Un nuovo tipo di confessori; una psicologia tormentata nei fedeli. Sono esattamente questi i due interrogativi che nella sostanza riassumono i problemi da affrontare per giungere a una storia sociale della confessione.

Le possibilità di accrescere le nostre conoscenze 'fattuali' della confessione auricolare, se in generale scarse, si moltiplicano per le opportunità oggettive (produzione di carte processuali) fornite dall'attività di disciplinamento in un ambiente umano ben circoscritto.

La natura del rapporto tra penitente e confessore viene in effetti adeguatamente espressa da un 'campo dinamico' di cui non è impossibile delineare i tratti salienti e l'intensità[18], e sul quale alcuni tipi di processi, come quelli per adescamento in confessionale, possono aprire una finestra.

[17] A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 202-203. E, più in generale: «Il rito della periodica cancellazione della colpa non dipende solo da una lunga opera di persuasione e di imposizione dall'esterno, ma ha profonde radici che già all'epoca in cui stiamo parlando emergevano dalla comparazione etnografica. La chiesa, insomma, lavorava per modellare una materia che trovava già disponibile. L'offerta di confessori e di incentivi alla confessione tenne a stento dietro alla domanda»; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, p. 220.

[18] Un recente lavoro francese riesce bene a descrivere alcuni aspetti di un 'campo dinamico': «La confession s'inscrit – ou tente de s'inscrire – dans le cadre étroit de la paroisse ... Elle possède une certaine capacité d'intervention sur la societé, par le biais de la lutte contre les 'abus', de la direction, des satisfaction imposée en pénitence. Enfin la confession instaure entre prêtres et fidèles un mode original de relations et même un type particulier de sociabilité: confesseurs et pénitents constituent un monde parallèle régi par des règles propres qui définissent rôles et attitudes et suscitent contestations et conflicts au sein de la société pénitente»: cfr. P. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris 1988, p. 383.

5. *Campi dinamici. L'input italiano/senese*

Riassumiamo, per l'area cui facciamo qui riferimento, le conoscenze specifiche relative ai due interrogativi (nuova scuola di confessori; tipo di psicologia dei fedeli).

Confessori. Qualcosa intravediamo. La grande visita pastorale del cardinale Francesco Maria Tarugi (1598-9) documenta che un probabile piccolo salto qualitativo era stato compiuto rispetto alla generazione severamente censita venticinque anni prima dal visitatore apostolico monsignor Francesco Bossi (1575). In particolare dal tipo di esortazioni del Tarugi, ricorrenti nella 'visita personale' ai curati, potremmo prudentemente inferire che nelle prime decadi del Seicento la 'professionalità' di un sacerdote verrebbe indicata da un vettore Borromeo Granada Tarugi, e la confessione deve essere intesa come un tribunale della moralità sociale[19]. Altre informazioni, sempre nello stesso periodo, attestano una certa possibile frequenza delle conferenze sui casi di coscienza nella città[20]. Appare effettivo, per contro, lo svolgimento di alcune conferenze per le vicarìe.

Un sondaggio compiuto tra le 'macerie' di un fondo cartaceo che originariamente non escludo abbia avuto dimensioni consistenti, lascia forse intravedere alcune realtà sociali in mezzo alle quali operavano i parroci della diocesi[21].

[19] Cfr. O. Di Simplicio, *Peccato-penitenza-perdono*, cit., in particolare pp. 89-97. Non sarebbe improprio studiare il *know how* del parroco-confessore all'interno del fenomeno definito 'the rise of professions'. Cfr. in questo senso M. Hawkins, *Ambiguity and contraddiction in the 'rise of professionalism': the English clergy, 1570-1730*, in A.L. Beier - D. Cannadine - J.H. Rosenheim (edd), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of Laurence Stone*, Cambridge 1988, pp. 241-271.

[20] Cfr. AAS, *Libri edictorum*, 6482 (1597-1662), risultano indette conferenze nel 1615 e nel 1618. Di esse non è pervenuta documentazione.

[21] AAS, *Discussioni e soluzioni di casi morali e liturgici*, 3086-88 (1640-71). Si tratta di più di un migliaio di fogli sparsi, 'infilzati'. Non constato variazioni sei-settecentesche nei casi riservati all'assoluzione dell'Ordinario, da cui presumere una qualche particolare indicazione sulla moralità dei fedeli della diocesi. Cfr. AAS, *Sinodi*, 3, 5, 8.

Argomento	anni 1645-51	anni 1671-72
matrimonio	25	20
sessualità	24	14
adulterio	5	-
mercatura-affari	15	6
furto-danneggiamenti	7	22
doveri del parroco	33	34
casi riservati	6	6
omicidio	5	10
risse	1	4
insulti	1	2
lavori festivi	4	4
voti-giuramenti	5	4
digiuno	5	-
altri	8	18
Totale	154	154

Davvero i «casi da essaminarsi [saranno stati] di cose che più frequentemente avvengono in cura», come esortato dall'Ordinario[22]?

Una lettura approfondita di questi questionari potrebbe orientare sulla preparazione «tecnica» di una generazione di parroci. È possibile, inoltre, come detto, che nella predisposizione dei «casi» l'aggancio con la realtà umana delle singole parrocchie fosse presente. La frequenza dei quesiti relativi alla formazione della coppia, al matrimonio, ai rapporti sessuali presponsalici appare in tal caso significativa: una possibile traccia che gli argomenti intorno al Sesto e al Nono erano rilevanti in confessionale[23]. Un distacco dalla realtà cominciamo a incontrarlo, crederei, negli anni a partire dal 1671, quando per la prima volta compaiono quesiti che provengono dal «centro», direttamente dal vicario generale dell'arcivescovo. La gerarchia, forse in concomitanza con i primi rodaggi del funzionamento di un seminario, cominciava a uniformare la preparazione professionale dei sacerdoti curati.

[22] AAS, *Editti*, 6482 (1618), f. 105.

[23] Un esempio: «Petrus duxit in uxorem Mariam quam putabat esse virginem sed re vera non erat»; AAS, *Discussioni e soluzioni*, 3086, 1644 (Barontoli), s.n.

P e n i t e n t i . Un buio quasi completo. Se escludiamo alcune importanti giustificazioni di inconfessi[24], all'attivo dello storico risulta solamente l'isolata, ma notevole, lamentela della comunità di Fogliano (1640), che denunciando il proprio dissennato parroco sottolineò tra l'altro: «non ha pazienza nelle confessioni e non cerca di rammentare i peccati»[25].

Un avviso, questo, della generale esigenza che i fedeli avevano di una confessione *in specie*?

T e n s i o n e m o r a l e n e l l a d i o c e s i. Ne riproponiamo i tratti salienti in precedenza accennati. È attestata negli anni grosso modo dal 1590 al 1650 un vera 'campagna moralizzatrice' diretta dall'alto che spinge alla delazione dei peccatori: coppie di conviventi, coniugi separati, femmine sospette di praticare meretricio clandestino, prostitute 'scandalose', fedeli non confessi e/o non comunicati. Questo tipo di 'caccia alle streghe' assume ad intervalli irregolari ampie dimensioni e tratti patologici comprensibili soltanto nel contesto di una morbosa irrequietezza. L'arcivescovo con i suoi editti, i parroci nei sermoni, nel catechismo e, presumo, nel confessionale, rammentano dell'«odio che ha Iddio contro il peccato»[26], fornendo l'*input* che tormenta l'animo dei fedeli. L'imprigionamento dei concubini e delle mogli che abbandonano il tetto coniugale, la severità dei richiami per accertare lo stato libero degli sposi, la fermezza nel respingere le richieste del «divortium» sono misure tra loro collegate a difesa del matrimonio tridentino: determinano una moralità cattolica.

Non colpirà nel segno lo storico ipotizzando che in questo specifico contesto fossero il sesto e il nono comandamento che maggiormente angustiarono le coscienze dei fedeli? L'*input* dato dalla gerarchia ecclesiastica originava un 'campo dinamico' tra penitente e confessore in cui l'identità del devoto cristiano

[24] Attestano infatti la permanenza, e il suo superamento, di rancori nell'animo, che causati da inimicizie locali impedivano la riconciliazione.

[25] AAS, *Cause criminali*, 5539, s.n.

[26] Cito da LUIGI DI GRANATA, *Memoriale della vita cristiana* ..., Quinta considerazione dell'odio c'ha Iddio contro il peccato ..., Vinegia, Giolito, 1626, p. 64.

viene prevalentemente definita dall'ortodossia della sua condotta sessuale (morale). Cosa avveniva, pertanto, nel confessionale, *de Sexto*? Il sacerdote si atteneva alla prudenza, in sostanza raccomandata nelle istruzioni del Granata e del Borromeo? Oppure la sua «massima circospezione» non veniva sopraffatta dallo stato psicologico agitato, esito di scomuniche, proclami, sentenze, sermoni? Ma se la ricostruzione della qualità e intensità di un 'campo dinamico', soprattutto in situazioni di emergenza morale, rientra tra le possibilità dello storico, la conoscenza di ciò che realmente avveniva all'interno del confessionale non potrà che essere oggetto di congettura. Anche se non appare impossibile cercare di accrescere la plausibilità delle ipotesi formulate. Ricorrendo al ragionamento analogico.

6. *Campi dinamici. L'input francese, 1924-40*

Negli anni tra le due guerre mondiali la chiesa cattolica con vigore rinnovato cercò di imporre la propria ortodossia in materia di sessualità. In Francia, un prete della diocesi di Parigi, l'abate Jean Viollet fondò l'Association du Mariage Chrétien (AMC) il cui primo «Bulletin» uscì nel 1918. Dopo un rodaggio iniziale, intorno circa al 1923 la rivista comincia ad avere una buona diffusione, in particolare tra una minoranza di ferventi affiliati all'azione cattolica. Oltre la cerchia degli abbonati l'abate Viollet e l'AMC esercitarono una notevole influenza con numerose pubblicazioni. Con queste, e in particolare dal «Bulletin» vennero affrontati tra il 1923 e il 1939 tutti i grandi temi della morale familiare,

> «de l'éducation des enfants au divorce, en passant par les fiançailles, la preparation au mariage, la psycologie du mariage, l'eugénisme du mariage ... Au debut de 1931, la publication de l'encyclique *Casti connubii* sur le mariage chrétien apparut comme la consécration de l'oeuvre engagée par l'abbé Viollet et l'AMC connut son apogée dans les années 1930»[27].

A più riprese l'abate Viollet aprì dei dibattiti esplosivi su tematiche sessuali estremamente delicate. La legge della castità tan-

[27] M. SEVEGRAND, *L'amour en toutes lettres. Questions à l'abbé Viollet sur la sexualité (1924-1943)*, Paris 1996, pp. 11-12.

to esaltata dalla chiesa fino a che punto vincolava gli sposi? Null'altro era permesso oltre l'unione sessuale destinata alla procreazione? E le carezze tra i fidanzati di che natura devono essere? I baci sulla bocca sono *essentiellement sensuels* e pertanto condannabili? E quando in famiglie disagiate e numerose v'è contrasto tra i coniugi sul ricorso alla *fraude* (il *coitus interruptus)* come regolarsi di fronte all'obbligo del 'debito coniugale'? E la nuova tecnica contraccettiva che comincia a diffondersi in Francia negli anni Trenta, il metodo Ogino-Knaus, non permette di 'servirsi' del matrimonio aggirandone la finalità prima, la procreazione?

Questo epistolario metterà a disagio lo storico. Egli non si trova davanti alle esercitazioni retoriche che hanno luogo nelle 'simulazioni' tipiche delle conferenze vicarie o sui casi di coscienza; non ha di fronte a sé le minute *Disputationes* di un Sanchez; lo storico vede scorrersi sotto gli occhi il testo trascritto di vere confessioni auricolari.

Non diversamente dalla situazione italiana-senese seicentesca, l'*input* fornito dalla campagna pedagogica e moraleggiante dell'abate Viollet origina un 'campo dinamico' in cui i corrispondenti francesi e il direttore del «Bulletin» impersonificano rispettivamente penitenti e confessore.

Dell'eccezionale materiale documentario francese sarebbero numerosi i punti da raccogliere per la discussione che qui interessa. Ci limiteremo a un interrogativo generale. Perché, in definitiva, questi fedeli pieni di scrupoli ricorrono all'abate Viollet per aiuto e consiglio su come superare le loro difficoltà in materia di morale sessuale?

Le lettere testimoniano, nello stesso tempo, sorprendente preparazione e disarmante ignoranza in materia di dottrina della chiesa sulla sessualità; lasciano intravedere variazioni di 'campi dinamici' tra penitenti e confessori. In alcuni casi gli stessi corrispondenti del Viollet interpretano queste 'variazioni', dando una risposta al nostro quesito. Scrivono del perché non hanno fiducia nel loro confessore. Lo ritengono o troppo legato all'ambiente sociale cui essi appartengono, o del tutto impreparato o troppo giovane per cimentarsi con tematiche tanto delicate e personali.

Ammettendo a volte, come detto, una loro totale ignoranza in materia di sessualità secondo la dottrina cattolica, alcuni sposi con il loro sovraccarico di turbamenti ci portano direttamente al cuore del problema che interessa qui discutere.

La 'costruzione della moralità', cioè il formarsi e radicarsi di un comportamento etico in materia di rapporto tra i sessi attraverso la confessione e la guida spirituale, su quale contenuto di informazioni fornite ai fidanzati e alle coppie sposate si basava? Le reazioni generate dalla campagna della chiesa cattolica e dalle successive iniziative dell'AMC confermano, su di un piano generale, l'esistenza di un 'campo dinamico' inerte.

L'abate Viollet rompe un grande silenzio che apparentemente gravava da tempo nei confessionali in materia di sesto e nono comandamento. Ma in quale momento i due protagonisti nel confessionale avevano cominciato a essere reticenti? E in dipendenza da cosa? Può la ricerca storica individuare possibili fasi di mutamento? E, in questi casi, quale contenuto formativo, nel senso di una 'costruzione della moralità' assunse la confessione? Torneremo sul punto in conclusione.

Le confessioni epistolari dei cattolici francesi persuadono a raccogliere uno stimolo metodologico: non appare improprio pensare analogicamente al fenomeno della confessione. Lo storico, cioè, viene sollecitato a cercare di comprenderla all'interno delle specifiche forme mentali costituite dalla situazione psicologica in cui si trovano il penitente e il confessore.

A un ricorso al metodo analogico si può essere indotti «in ragione della natura umana», ma la plausibilità delle congetture andrà sostenuta da una circostanziata evidenza documentaria. Esistono, in questo senso, delle circostanze storiche in cui «le acque profonde della confessione»[28] possono essere esplorate con la speranza di arrivare a qualche conclusione accettabile?

Mi propongo di sostenere che l'antico stato senese, perlomeno tra 1590 e 1650, costituisce forse un positivo ed esemplare *case study* nel senso predetto.

[28] Si tratta di una definizione di J. Bossy. Cito a memoria.

7. *Confessori ed Inquisizione a Siena*

Ma l'atmosfera confessionale della diocesi senese è stata ricostruita fedelmente? Non difetta l'interpretazione proposta di una variabile decisiva, che condizionò 'tonalità' e 'ritmi' della vita quotidiana? Da tempo gli storici sanno che sull'intero sistema cattolico tridentino della confessione si sovrappose la presenza determinante dell'Inquisizione. Adesso che l'essenza e la qualità del rapporto inquisitori-confessori sono state ammirevolmente delineate nel loro quadro d'insieme, sulla ricerca analitica ricade l'onere di precisare modi e tempi e mutamenti di questa «presa dell'Inquisizione sulla confessione»[29].

Le precondizioni materiali (documentarie) per una storia sociale della confessione auricolare sono racchiuse nell'eccezionale archivio dell'Inquisizione senese della cui esistenza si è avuta soltanto di recente cognizione certa[30].

[29] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 242.

[30] Archivio Segreto Arcivescovile di Siena, *Elenco degli atti trasferiti a Roma presso il Santo Uffizio nell'anno 1911*. Mi limiterò qui a segnalare la consistenza del materiale processuale. Sono pervenuti 85 faldoni per gli anni dal 1580 al 1720, contenenti serie di cause e processi. I faldoni, suddivisi per decadi hanno le seguenti ripartizioni: 1580-89, 10 pezzi; 1590-99, 8 pezzi; 1600-09, 7 pezzi; 1620-29, 4 pezzi; 1630-39, 5 pezzi; 1640-49, 5 pezzi; 1660-69, 7 pezzi; 1670-79, 3 pezzi; 1680-89, 6 pezzi; 1690-99, 11 pezzi; 1700-09, 8 pezzi, 1710-19, 10 pezzi; 1720-21, 2 pezzi. Si devono inoltre aggiungere altri 41 «pacchetti» per i quali manca l'indicazione dell'epoca; altri 12 «pacchetti» per cause dal 1730 al 1782; e ancora 7 «pacchi» di cause spedite dal 1730 al 1750. Infine altri «pacchi di incarti in numero di 73 o 75 contenenti pure cause» e non meglio specificati. Segnaliamo anche la mole della corrispondenza: 38 volumi di lettere autografe della Santa Congregazione del Santo Offitio di Roma al Santo Offitio di Siena, e 4 volumi dal Santo Offitio di Siena al Santo Offitio di Roma. Conservato a Siena nei locali dell'arcivescovado, nel 1911 l'intero archivio venne clandestinamente trasferito a Roma. Quali ragioni indussero l'ordinario del tempo a privarsi di una fetta tanto importante della storia della sua diocesi non è dato ancora sapere. Sulle vicende dell'operazione si legga: P. TURRINI, *Le carte del tribunale dell'Inquisizione romana di Siena (fine sec. XVI - fine sec. XVIII)*, in M.A. CEPPARI RIDOLFI (ed), *Fonti per la storia della magia a Siena e nel suo territorio (secc. XV-XVI)*, in corso di stampa. L'enorme documentazione apporta in primo luogo una fortunata rettifica a chi aveva paventato che «if the door of the Congregation for the Doctrine of Faith (formerly the Inquisition) were to be thrown open tomorrow we probably would not find terrible secrets, in fact we would find relatively few documents». Cfr. J. TEDESCHI, *The Dispersed*

Dall'inventario del fondo l'attività del tribunale inquisitoriale senese risulta essere stata intensa e continua. Evidentemente il grande passato ereticale della città, aspramente combattuto e definitivamente sconfitto nelle decadi finali del '500, aveva fatto prendere a Roma la decisione che la struttura repressiva locale andava mantenuta e financo rafforzata.

Sull'estensione della rete inquisitoriale senese rimangono purtroppo poche notizie. Abbiamo cognizione di alcuni scontri con le autorità laiche: nel 1639-40 l'inquisitore di Siena venne processato perché teneva una quantità eccessiva di famigli armati; nel 1689 vennero incarcerate alcune guardie del Santo Uffizio perché trovate a girare in città con armi proibite[31]. Un residuo archivistico dello stesso anno documenta che assommava a 58 il numero delle persone afferenti all'ufficio senese[32].

La potente agenzia di controllo della fede denotò anche a Siena una sapiente capacità di adattamento al mutato contesto politico ideologico? È opinione corrente tra gli storici che tramontando la materia del dissenso teologico l'Inquisizione abbia cominciato a controllare i costumi e la moralità dei fedeli, trasformandosi da «istituzione meramente repressiva in strumento di conversione»[33]. Riflettendo sull'inventario dell'archivio constatiamo, ad esempio, una coincidenza temporale dell'alto dinamismo investigativo senese degli anni 1580-1609 (25

Archives of the Roman Inquisition, in G. HENNINGSEN - J. TEDESCHI (edd), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, Ill. 1986, p. 13.

[31] Cfr. O. DI SIMPLICIO, *Peccato-Penitenza-Perdono*, cit., p. 75.

[32] AAS, 6520 (1689), *Libro dei Ministri o Officiali del S. Tribunale dell'Inquisizione della Città e Stato di Siena*. L'inquisitore generale, il vicario generale, 2 cancellarii, 1 procancellario, 10 consultores theologi, 6 consultores giuristi; 2 consultori medici, 2 chirurghi carceratorum, 1 aromatario, 1 procuratore fiscale, 4 avvocati deirei, 2 censori pubblici dei libri, 1 procuratore di cause da tener quiete, 1 qualificatore del S.O., 1 visitatore di biblioteche, 3 copisti, 1 depositario, 1 esattore, 2 visiattori delle carceri, 1 barigello, 2 bidelli, 1 confessore dei carcerati, 1 famiglio del S.O. Nella diocesi risultavano inoltre presenti 10 vicari inquisitoriali.

[33] G. ROMEO, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993, pp. 100-101; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., *passim*.

pezzi), con le punte massime dell'attività repressiva misurata sulla base dei processi inquisitoriali rimasti a Venezia, Aquileia e Napoli[34]. Ma come interpretare la nuova alacrità dei trentenni successivi? E in particolare, con riferimento alle prime decadi del Settecento, quale fu il contributo originale del tribunale senese a quello che sembra essere divenuto il momento di più alta realizzazione del conformismo confessionale senese?

Per il vero, le ricerche sui fondi criminali laici ed ecclesiastici avevano già fatto nutrire il sospetto che all''occupazione ideologica' della città avesse pesantemente contribuito la specifica struttura di sorveglianza e controllo del Santo Uffizio. Erano affiorati accenni a processi celebrati dall'Inquisizione, tra i quali particolarmente interessante era un isolato riferimento settecentesco a una azione persecutoria contro la «semplice fornicazione», che omologava l'attività dell'inquisizione romana a quella spagnola[35].

Dalle «partecipazioni» al Governatore del capitano di giustizia senese siamo informati, ad esempio, di un certo Adriano Moncelli, nel 1724 processato per «stupri plurimi aggravati». Apprendiamo che:

> «Contro di lui fanno indizio la cattiva reputazione ... la publica fama ... l'essere stato esposto in Piazza [Il Campo] per ordine del sacro tribunale dell'Inquisizione con un cartello che diceva: 'Per aver asserito a più riprese che l'uso carnale illecito non fosse peccato'»[36].

Non riterrei ipotesi affrettata prevedere che una consistente parte dei processi inquisitoriali senesi si occupi delle sollecita-

[34] Cfr. la collazione fatta da F. BETHENCOURT, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XVe-XIXe siècle*, Paris 1985, pp. 331-335; dove vengono utilizzati i dati riuniti da W. MONTER - J. TEDESCHI, *Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in G. HENNINGSEN - J. TEDESCHI (edd), *The Inquisition in Early Modern Europe*, cit., p. 13.

[35] Il tribunale dell'Inquisizione, sebbene con intensità alterna, represse la «semplice fornicazione», sotto la cui etichetta venivano annoverate anche le relazioni concubinarie. L'Inquisizione combatteva la credenza che la «semplice fornicazione» non costituisse peccato mortale: cfr. J.P. DEDIEU, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolede (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid 1989, in particolare pp. 137-153, 299-301.

[36] ASS, *Capitano di giustizia*, 689, 1724, p. 116.

zioni in confessionale[37]. È attingendo a questo materiale processuale che lo storico potrebbe riuscire a fondare meglio le proprie ipotesi sul fenomeno della confessione auricolare nel momento più critico della sua trasformazione, verificando così la fondatezza di un assunto ricorrente tra gli studiosi:

> «In the period following the Council of Trent ... theologians increasingly viewed the internal forum of the Confessional as a more appropriate venu than the courts for the chastisement of sex offences that took place in private»[38].

Possiamo ottimisticamente attenderci che lo studio di queste non più fantasmatiche fonti inquisitoriali senesi contribuisca a posare su fondamenta non più astratte una storia della confessione auricolare. Da una recente monografia basata su due secoli di processi contro la *sollecitatio ad turpia* in Spagna, constatiamo che il materiale non delude e fornisce le informazioni generali per uno studio sociologico dei penitenti e dei confessori[39]. E la caratura dei processi risulta a volte ancora più alta permettendo allo storico di intravedere la qualità e intensità del 'campo dinamico' presente in una situazione locale.

Emergono, ad esempio, dalle testimonianze spagnole alcune significative situazioni. In alcuni casi, furono proprio lo zelo e la tecnica di confessione praticata dal sacerdote, cioè un tipo di interrogatorio particolareggiato in materia del sesto e nono comandamento, che indussero la penitente a denunciare il confessore, sospettando che questi volesse indurla a peccare carnalmente[40].

Anche nella diocesi senese, a Pari nel 1662, nelle domande del giudice vicariale a Virginia, la serva del pievano sospettato di

[37] Tutte le statistiche disponibili confermano un'attenzione particolare del tribunale dell'Inquisizione con la prima metà del '600, dopo la bolla Universi (1622) di Gregorio XVI, di cui v'è ampia eco nella curia senese. Si vedano i dati adesso nuovamente riassunti da F. BETHENCOURT, *L'Inquisition à l'époque moderne*, cit., pp. 332-334.

[38] J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, p. 574.

[39] S. HALICZER, *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*, Oxford 1996.

[40] *Ibidem*, p. 160.

concubinato, si intravede lo stile inquisitorio dei processi per *sollecitatio ad turpia*:

«D. Se il pievano nel confessarla la volesse astregnere a dire cose particolari, e la inducesse con modi non veri ... o col nominare alcuno in quel peccato che li nominava.
R. No, mi domandava da religioso»[41].

Se i processi di recente acquisizione di quest'area toscana presenteranno caratteristiche simili, troveremo forse in essi tracce importanti per comprendere meglio allusioni generiche, come quel non far «rammentare i peccati» rimproverato nel 1621 da una comunità senese al proprio parroco?

Ancora un esempio. A Montorgiali, pieve della diocesi di Sovana suffraganea di quella di Siena, nelle prime decadi del Seicento si ebbero vari casi di sollecitazione in confessionale. Ne siamo informati dagli atti di un grande processo che contrappose la comunità al pievano del luogo. Il tribunale della metropolitana che avocò il processo andò alquanto a fondo nell'interrogatorio delle interessate. Le donne del luogo divenute consapevoli dei fini che si prefiggeva il pievano lasciano intendere che cominciarono a sottrarsi alle insinuanti allusioni di una probabile confessione *in specie*, mirata sul sesto e nono comandamento. Una vecchia penitente riferisce sulle sue 'sopravvenute reticenze' a confessare la natura e le circostanze dei suoi peccati:

«Io so' stata sempre in dubbio quando mi so' andata a confessare da lui, perché sapete come si sta tra noi che si mormora. Ora pensate con che carico di coscienza noi andavamo da lui, che sentivamo che lui faceva queste gran cose di ricercare in confessione, di citti [casi di sodomia con adolescenti], di tenere la puttana»[42].

Nella sentenza di condanna del diabolico prete è possibile leggere: «Visis ... depositionibus, et attestationibus omnium testium ... exceptis tamen iis, quae pertinebant ad jurisdictionem ... Sancti Officij»[43].

[41] AAS, *Cause criminali*, 5558, s.n.

[42] AAS, *Cause criminali*, 5534, f. 888.

[43] AAS, *Cause criminali*, 5535, s.n. Mi sono interessato in due riprese a questo fosco psicodramma seicentesco: cfr. O. Di Simplicio, *Le diable de*

Quale fu, appunto, la materia trattata dall'Inquisizione: la sodomia del curato o il sospetto di un caso di magia (possedeva una calamita battezzata) o il possesso di libri proibiti (ne aveva molti, più di cento, in una cassa) o le sollecitazioni in confessionale?

Riassumiamo. Quando nel 1724 Niccolò Minelli, un giovane mezzadro, sul sagrato della chiesa parrocchiale di Tressa viene sottoposto a punizione esemplare per non aver soddisfatto al precetto pasquale, la sua mancanza di umiltà sotto i colpi di verga inferti rende minaccioso il tono del vicario generale. Esclama allora il giovane: «Quanto stanno a mandarmi al Santo Offitio»[44]?

La spontaneità dell'esclamazione comprova che da tempo ormai nella città e sua diocesi tutti «avevano imparato a convivere con l'ineluttabile presenza dell'Inquisizione»[45]. Non sappiamo ancora se anche Niccolò, come Adriano Moncelli, ne sperimentò la severità. Ma questi bagliori archivistici indicano che la cinquecentesca «polizia della fede» si era trasformata in una «police des moeurs»[46].

Dopo decenni di aspre critiche degli studiosi contro le assurde proibizioni che impedivano l'accesso alle fonti inquisitoriali, oggi che la 'cortina di ferro' si sta sollevando, per una città di

Montorgiali, in *Le clergé délinquant (XIIIe-XVIIIe siècle)*, sous la direction de B. Garnot, Dijon 1995, pp. 155-172; e dello stesso autore, *Storia di un Anticristo. Avidità, amore e morte nella Toscana medicea*, Siena 1996.

[44] AAS, *Cause criminali.*

[45] G. PAOLIN, *Inquisizione e confessori nel Friuli nel Seicento: analisi di un rapporto*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma 1991, p. 178.

[46] Altri bagliori. Quando nel 1730 il parroco di Pari viene inquisito per sospetto concubinato, la serva dichiarò di essere stata sollecitata con frasi insinuanti: «State molto scrupolosa, avete paura che io vi ingravidi? Ci vuole destrezza. E sono dormito con altre serve e non s'è saputo né visto niente»; cfr. AAS, *Cause criminali*, 5591, s.n. E, nel 1753, il curato di Casenuovole, dal pulpito, durante il sermone domenicale, invitò i giovani «che si fossero impicciati con le ragazze [a] semina[re] fuori per non renderle gravide», AAS, *Cause criminali*, 5595, s.n. Possiamo dubitare che l'Inquisizione non abbia registrato questi evidenti riferimenti al *coitus interruptus*?

antico regime, e per un arco di tempo plurisecolare, sarà possibile verificare molte ipotesi e ricostruire nei dettagli analitici che la ricerca storica postula quelle mutevoli strategie di approccio alla realtà. La cronaca giudiziaria senese sei-settecentesca è punteggiata di fatti che di continuo rimandano a una parallela e superiore agenzia disciplinatrice. Le carte da essa lasciate non rendono più utopico investigare sul «dissenso» di quei miscredenti e peccatori che rifiutarono di conformarsi all'ortodossia prevalente.

9. *Verso il silenzio nel confessionale*

Il secolo XVIII si avviava a un declinare convulso. In una atmosfera di grande allarme morale Siena rivive il clima delatorio già sperimentato due secoli prima. Si ripropone l'urgenza di una verità cristiana da difendere. Non appare congettura eccessiva ritenere che nel decennio francese i confessori furono attivati per «conoscere»; affinché premessero sui penitenti invitandoli a rivelare i nomi dei nuovi nemici della fede cattolica: gli atei, i materialisti ...

> «Avanti Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima. L'anno del Signore 1796, Indizione XV et il dì 17 di ottobre, Girolamo del fu Silvio Bigelli in sgravio di sua coscienza, e non con animo di calunniare, ma in modo migliore denunziò e denunzia al Tribunale dell'Inquisizione, di aver sentito dire nel dì 6 o 7 del corrente mese di ottobre da un tal Giovanni ... forestiere che lavora di bottaio ... la seguente proposizione in presenza di Gaetano Bruni garzone del denunziante: «Chi fu quel cristaccio che mi fece nascere? È in cielo; che se fosse in terra vorrei appiccarlo un'altra volta»[47].

Quante altre denunce, sempre per «sgravio di coscienza», oltre le 22 rimaste tra le carte della curia, furono suggerite dai confessori ai penitenti[48]?

Il meccanismo mentale che germina il bisogno di liberarsi dal peccato sembrerebbe indubitabile e rimanda a certe permanenze della 'natura umana' su cui le notazioni psicologiche di Tucidide invitano a riflettere. Trasmesso l'input dalla gerarchia

[47] AAS, *Cause criminali*, 5608 (1796), s.n.

[48] Cfr. O. Di Simplicio, *Peccato, penitenza, perdono*, cit., pp. 398-401.

e dalle agenzie di controllo, si instaura tra penitente e confessore una relazione personale che interagisce con la necessità dello sgravio della coscienza, situata nel profondo delle esigenze psicologiche degli uomini di antico regime, prima che le secolarizzazioni dell'età contemporanea schiudano esiti nuovi. Quei 'campi dinamici' hanno lasciato tracce documentarie; costituiscono per lo storico una finestra indiscreta sulla confessione auricolare.

Soltanto la ricerca futura, ora resa possibile dall'accesso alle fonti inquisitoriali, orienterà il procedimento congetturale dello storico in questo tentativo di comprendere uno dei canali della formazione della coscienza dei fedeli cattolici in età moderna. Riformuliamo i termini dell'assunto.

In un ambiente umano determinato, di cui sia ricostruita l'intensità dell'atmosfera confessionale, vi sono probabilità di andare oltre la descrizione del 'campo dinamico' che si instaura tra penitenti e confessori. La confessione *in specie* rientrava tra le probabili tecniche adottate da un parroco della diocesi senese; il bisogno di essere interrogati dettagliatamente e in tale modo guidati fu avvertito da quei penitenti i cui scrupoli morali fossero stati agitati dall''allarme' della gerarchia contro i peccati mortali della carne.

A questa ipotesi di lavoro altro va comunque aggiunto. Come è ovvio, in ogni comunità l'intensità della tensione morale è destinata a fluttuazioni e dopo l'emergenza appare naturale un ritorno alla 'normalità'. Nelle condizioni di un superamento dell'allarme come verranno affrontati dai due protagonisti nel confessionale il sesto e il nono comandamento? Più precisamente: qual'è il contenuto pedagogico che assumono la confessione e la direzione spirituale per la costruzione della moralità in contesti diversi da quelli generati dalla lotta contro il peccato in una fase di 'occupazione ideologica'?

Recuperiamo, per impostare una risposta, alcune ripetute ammissioni dei corrispondenti dell'abate Viollet cui forse è opportuno dare un significato generale. Quando viene lamentata l'inadeguatezza di un confessore a trattare delicati problemi sessuali, non dovremmo vedere nel fatto non tanto una deficienza individuale e locale, quanto il segnale generalizzato che

i confessori ormai da tempo non interrogavano più *in specie* su sesto e nono comandamento e che il contenuto informativo, la costruzione della moralità attraverso la confessione aveva assunto forme diverse, molto generiche? Non dovremmo chiederci se il 'campo dinamico' tra confessore e penitente non venga ormai caratterizzato da una pedagogia approssimativa e 'in negativo', che si limita alla condanna dell'impurità e all'esortazione alla castità?

La pertinenza di questi quesiti appare indubbia. La storia della confessione abbonda di dibattiti teorici ricorrenti sull'inopportunità che i confessori turbino con domande insinuanti i fedeli, istruendoli così, in fondo, su pratiche sessuali condannate ma di cui lo stesso penitente ignorava l'esistenza. Il silenzio nel confessionale sul sesto e nono comandamento non fu un esito di una tendenza dottrinale forse mai assente ma che a un certo momento (col Segneri, ad esempio; ma il grande spartiacque sarà costituito dal Liguori) cominciò a intensificarsi? E avviandosi al tramonto nel corso del '700 l'età confessionale, la fine dell'«occupazione ideologica» non rese disagevole e sostanzialmente impossibile ai parroci una controllo culturale totalizzante sui fedeli?

Lo scenario otto-novecentesco appare in effetti complesso. Da un lato, la chiesa cattolica imponendo ai fedeli la propria autorità aveva contribuito fortemente allo sviluppo delle loro coscienze individuali. Il penitente doveva arrivare al sacramento della confessione già disciplinato, attraverso una preparazione che prevedeva un accurato esame di sé. Questo tirocinio regolare e ripetuto di scavarsi nell'animo significò che la responsabilità della scoperta del peccato e del mantenimento di una coscienza monda finivano col ricadere sull'individuo stesso. In sostanza, la sorveglianza e le imposizioni della gerarchia ecclesiastica finirono col generare un autocontrollo. Dall'altro lato le esperienze francesi degli anni 1923-40 confermano il riaffiorare ciclico delle inquietudini dei fedeli: quando la loro devozione viene sollecitata da una nuova 'campagna' della gerarchia gli scrupoli e i tormenti dei cattolici devoti riappaiono immutati, e insieme il sincero bisogno di una guida e della confessione *in specie*.

Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale

di *Elena Brambilla*

Premessa

In questo saggio mi propongo di trattare della giustizia ecclesiastica sui laici nei reati-peccati di fede e di morale, per quanto riguarda il sistema, già delineato dai manuali di confessione degli Osservanti nel XV secolo, ripreso e generalizzato dal concilio di Trento, che collega la giustizia episcopale alla confessione sacramentale, il foro esterno all'interno, mediante il sistema dei casi riservati. I decreti tridentini non solo consentono a vescovi e parroci di procedere contro i peccatori pubblici o «scandalosi», ossia in caso di flagranza, per via sommaria o di polizia, usando precetti penali, penitenze pubbliche e ammende, sino alla frusta, al confino e al bando[1]; ma attribuiscono ai vescovi (coi capitoli 7 e 8 della sessione 14, e i canoni di riforma 6 e 8 della sessione 24)[2] la facoltà di commutare le penitenze pubbliche in segrete, nonché di procedere in via riservata, sospendendo le facoltà d'assoluzione dei parroci,

[1] Vedi le sanzioni pecuniarie e corporali – e in particolare il precetto penale – già approvate dal concilio Laterano V, sess. 9 e 10, per bestemmia, concubinato, stampa di libri proibiti, promulgate con le bolle di Leone X *Ad abolendam* e *Inter sollicitudines*, in *Conciliorum oecomenicorum decreta*, ed. G. ALBERIGO, Bologna 1973[3], pp. 624-656, 632-633 (vedi anche *infra*, nota 28); e la nuova disciplina della scomunica in concilio Tridentino, sess. 25 cap. 3 *de ref.*, che autorizza i vescovi a ricorrere a precetti penali e multe, nonché ad esecuzioni reali e personali – ossia a confisca, arresto e bando, *ibidem*, pp. 785-786.

[2] Vedi *infra*, note 58, 59.

contro i reati-peccati più gravi anche «occulti», confessati sotto il sigillo sacramentale.

È sull'origine e la natura di queste facoltà che vorrei soffermarmi, per mostrare in che modo vadano collegate con gli elenchi di «casi riservati episcopali», promulgati negli editti sinodali al termine delle visite. Contro l'arco di *atrociora et graviora crimina*[3] contenuti in questi elenchi – reati sia di natura morale e sessuale, sia di fede e di culto, contro il clero e le chiese – le facoltà concesse ai vescovi dai decreti tridentini, sommate e combinate tra loro, consentono ai giudici spirituali di procedere non solo nel foro esterno, imponendo penitenze pubbliche, ammende e soddisfazoni canoniche, ma anche attraverso la confessione sacramentale, pur senza violare formalmente il sigillo del segreto – compreso il reato «occulto» o mentale d'eresia[4]. Per questi casi riservati, infatti, i penitenti non possono essere assolti dai parroci, giudici-confessori di prima istanza, ma devono presentarsi al giudice vescovile o all'inquisitore: l'abiura privata o segreta, che davanti a lui devono compiere per ottenere l'assoluzione, e le penitenze «ad arbitrio» e «salutari» che ne ricevono, non appartengono né al foro interno o sacramentale né a quello esterno o processuale, ma a uno spazio di penombra e segreto tra l'uno e l'altro, chiamato dai canonisti «foro della coscienza»: segreto, giudiziario, derivato dal sacramentale, e ad esso unito sotto il termine comprensivo di *forum poli*, per distinguerli entrambi dal foro esterno o contenzioso, detto invece *forum fori*[5]. Che i penitenti effettivamente si presentino a questo foro segreto, a seconda dei casi dal vescovo o dall'inquisitore, verrà assicurato dal capillare controllo dell'obbligo pasquale introdotto con le visite, che impongono ai parroci la schedatura delle «anime da confessione», e la denuncia degli inconfessi alle Cancellerie vescovili. Su questi elenchi le Curie procedono quindi alla sco-

[3] Il termine è riferito ai casi riservati papali ed episcopali in Conc. Trid., sess. 14 cap. 7, *Conciliorum oecomenicorum decreta*, cit., p. 708; ma si poteva già applicare ai casi di assoluzione riservata al papa, nella Penitenzieria Apostolica e nelle bolle *In coena Domini* (vedi par. 6).

[4] La norma specifica per l'eresia è l'ultima della sess. 24 can. 6 (vedi *infra*, nota 58).

[5] Per la distinzione vedi *infra*, par. 6 e nota 50.

munica dei renitenti senza legittima causa – i decreti sinodali di Domenico Bollani per Brescia includono ad esempio la minuziosa descrizione dei formulari e della procedura[6] – e il sistema è completato dal decreto tridentino che contro chi non chiede l'assoluzione dalla scomunica per più di un anno e un giorno, ossia si sottrae per più di una Quaresima alla confessione obbligatoria pasquale, consente di procedere per sospetto d'eresia[7].

I casi riservati episcopali variano da diocesi a diocesi: nei decreti sinodali di Giberti del 1542 sono 41[8], un record tra gli elenchi che ho avuto modo di consultare: dagli *enormia* più antichi come simonia, bestialità, clericidio, ratto e incendio di guerra, alla restituzione per usura dei cosiddetti *male ablata incerta*, ad adulterio, aborto e infanticidio, veneficio e stregoneria, incesto matrimoniale e concubinato, sortilegio e sacrilegio, sino a scisma ed eresia. Quelli della Curia arcivescovile milanese, ancora a metà '600, sono 23[9], dall'omicidio volonta-

[6] *Constitutiones Rev.mi D.D. DOMINICI BOLLANI Brixiae Episcopi in Dioecesanan Synodo promulgata, 4 novembre 1574. Adiectis ad extremum Edictis quae ... sunt in Ecclesiis populo enunciandis*, Brixiae, Apud Vincentium Sabbum, 1575: si tratta dei 12 editti pubblicati in Appendice, uno per ogni prima domenica del mese, e della loro esecuzione e certificazione affidata ai parroci. Vedi anche D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna 1987.

[7] Sess. 25 cap. 3 *de ref.*: «Excommunicatus vero quicumque, si post legitimas monitiones non resipuerit, non solum ad sacramenta et communionem fidelium ac familiaritatem non recipiatur, sed, si obdurato animo censuris annexus in illis per annum insorduerit, etiam contra eum, tamquam de haeresi suspectum, procedi possit», *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 785-786.

[8] *Constitutiones editae per reverendiss. in Christo Patrem D. IO.MATTHEUM GIBERTUM Episcopum Veronenesem ac in civitate et dioecesi Vernonesi Legatum Apostolicum, ex Sanctorum Patrum dictis, et canonicis institutis, ac variis negotiis quotidie occurrentibus, et longo usu collectae, et in unum redactae*, Venetiis, Apud Franciscum Rampazetum, 1543 (1542), Tit. VI c. 23, cc. 57r-58v; edite anche in A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Le visite pastorali del vescovo G.M. Giberti (1525-1542)*, Vicenza 1989.

[9] *Tractatus de casibus reservatis in Dioecesi Mediolanensi,* auctore OLIVERIO MAZUCHELLO OBLATO S.T.D., in Seminario Mediolanensi olim Theologiae professore, nunc autem studiorum Praefecto, Mediolani, Apud Impressores Archiepiscopales, 1641 (dedicato all'arcivescovo Cesare Monti), p. 158: reati di sacrilegio: incendio e saccheggio di guerra o faida («incendiarij, et

rio all'incendio doloso, dalla bestemmia al sortilegio, dal procurato aborto alla sodomia all'incesto; la media è di 10-20, ma vi sono anche editti d'età post-tridentina, specie nello Stato pontificio, nel Viceregno e in Sicilia, che ne prevedono solo 3 o 4[10]. Una rassegna e un'analisi approfondita di questi casi riservati, nelle costituzioni sinodali dopo il concilio di Trento, consentirebbe di mostrare che a queste variazioni possono corrispondere modi assai diversi d'intendere sia la confessione, sia la repressione dell'eresia, sia la stessa legislazione tridentina.

Ma per comprendere il significato delle variazioni occorre anzitutto capire il sistema stesso dei casi riservati, e non è possibile fare l'una cosa e l'altra in una sintesi di brevità accettabile. Mi limiterò quindi a presentare l'emergere, in età pretridentina, del nesso tra confessione e assoluzioni segrete «nel foro della coscienza», in un nuovo sistema di casi riservati episcopali, che appare già elaborato in quei manuali e *Summae* degli Osservanti, che i vescovi borromaici raccomandano ai parroci per le confessioni pasquali. Potrò infine accennare solo brevemente al modo in cui riserva dei casi e abiure segrete sono recepite dal concilio di Trento, e collegate al controllo dell'obbligo di confessione pasquale, per ottenere non solo una repressione più penetrante di reati morali ed economici, ma anche audodenuncie e delazioni nel crimine d'eresia.

qui damni iniuriaeve causa arbores alienas inciderint»), profanazione di chiese, omicidio volontario; reati sessuali: sodomia, ratto di vergini, violazione di monache, deflorazione di vergini, procurato aborto, esposizione d'infanti senza pagare alimenti all'ospedale; reati contro i genitori e il matrimonio: percosse ai genitori, padri o mariti che inducono figlie o mogli alla prostituzione, incesto di secondo grado o più prossimo in cognazione anche spirituale, nozze per consumazione (sponsali) prima del rito sacramentale; reati annessi all'eresia: magia (compreso veneficio e uso magico dell'ostia), bestemmia contro Dio e la Vergine, spettacoli in Quaresima, inosservanza non autorizzata dei digiuni liturgici; reati economici: restituzioni d'usura, alterazione di pesi, misure e monete, falsificazione di atti e falsa deposizione in giudizio, mancata esecuzione di legati pii entro due anni. A parte va considerato il caso del confessore che, contro il canone tridentino, commuta la penitenza pubblica in segreta senza averne ricevuto facoltà dall'arcivescovo; e cfr. anche l'elenco più ampio in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Editio novissima, Bergomi, Ex Typ. Joannis Santini, 1738, II, *Casus et censurae ex Conciliis Provincialibus, et dioecesanis nostris*, pp. 994-995.

[10] Vedi *infra*, nota 79.

Questa analisi non ricalca che in parte gli studi già esistenti sia sulla confessione sacramentale, sia sul rapporto tra confessione, foro vescovile e inquisizione, perché parte da presupposti alquanto diversi: anzitutto, intende mostrare il carattere obbligatorio della giustizia episcopale; e quindi analizzare il principale, proteiforme e temibile strumento di cui si vale, la scomunica, che è stata oggetto a tutt'oggi di assai scarsa riflessione negli studi sulla giustizia ecclesiastica. Per questa via, spero di mostrare come, nel sistema dei casi riservati, fossero già predisposti sin da fine '400 alcuni degli strumenti per usare la confessione sacramentale ai fini della repressione dell'eresia; e quindi – in parziale dissenso, ma anche ad integrazione delle tesi del recente e fondamentale volume di Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza*[11] – proverò ad accennare ai modi in cui potè costituirsi, nella Controriforma, un rapporto che a mio avviso non fu abusivo o sporadico, ma legale e sistematico tra confessore e inquisitore[12], fondato sul capillare controllo dell'obbligo di confessione pasquale, introdotto dai vescovi coi decreti sinodali e la redazione degli *Status animarum* dell'età post-tridentina.

1. *Cittadinanza battesimale e tribunali vescovili*

Il carattere obbligatorio della giustizia ecclesiastica si fonda sul battesimo, che è un atto di stato civile, e insieme di appartenenza religiosa obbligatoria[13]. Il linguaggio d'antico regime può indurre qui a confusione, perché chiama cittadinanza quella che in inglese si chiamerebbe *franchise*, l'esercizio o il monopolio dei diritti politici; mentre gli storici del diritto parlano di personalità giuridica. Ma al di sotto della ristretta cerchia dei cittadini politici, o dei maschi adulti e maggiorenni e delle vedove cui è riconosciuta capacità di amministrare beni e comparire in

[11] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

[12] Vedi già su questo punto le importanti osservazioni di G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, pp. 190-199.

[13] Cfr. E. BRAMBILLA, *Battesimo e diritti civili dalla Riforma protestante al giuseppinismo*, in «Rivista storica italiana», CIX, 1997, 2, pp. 602-627.

giudizio, esiste una sottostante cittadinanza anagrafica che non è definita dal comune ma dalla parrocchia. È il battesimo alla nascita a conferire, insieme all'appartenenza religiosa obbligatoria, quei diritti civili elementari che includono anche i minori e le donne, i servi e i garzoni, ma escludono invece gli ebrei e gli eretici, gli infedeli e gli scomunicati. Il dato fondamentale che si tende a dimenticare o sottovalutare, è che questo doppio sistema d'appartenenza era un sistema di legge, cioè non volontario ma obbligatorio; e solo in minima parte era divisivo o conflittuale, mentre in massima parte era coestensivo e complementare. I due criteri di appartenenza, politica e religiosa, oggi divisi dalla separazione dalla parrocchia di un comune anagrafico e dalla creazione di uno stato civile laico, in antico regime non erano infatti separati ma coestensivi alla base; e alla base non erano fondati sulla cittadinanza politica laica ma su quella battesimale-anagrafica ecclesiastica, non sul comune ma sulla parrocchia[14], come unità minima territoriale sia della chiesa, come «comunità obbligatoria universale», sia degli stati che ne fanno parte. Mentre non tutti potevano appartenere alle corporazioni, al comune laico o alla cittadinanza politica, tutti dovevano appartenere a una parrocchia per avere, insieme allo stato religioso, anche quei diritti civili-anagrafici che definivano l'appartenenza all'unica chiesa come ai diversi Stati.

Sinché il parroco mantenne anche le funzioni di segretario comunale di stato civile, e finché fu il suo battesimo a dare questa «cittadinanza religiosa-anagrafica» primaria, sottostante e distinta dai diritti o privilegi economico-giuridici e politici, la legislazione religiosa non era separata ma coestensiva con le leggi secolari; era obbligatoria, positiva e vincolante non solo per il clero, ma per tutti i laici e in tutti gli Stati. Vescovi e parroci «in cura d'anime» erano magistrati ecclesiastici ordinari, la cui competenza era complementare a quella dei tribunali laici, secondo un criterio che non era di separazione ma di spartizione di competenze, gli atti degli uni essendo legali anche presso gli altri, e viceversa. In Italia, oltre a conservare di competenze nel possessorio civile sui beni ecclesiastici, e nel

[14] Sul ruolo comunale delle parrocchie e delle confraternite parrocchiali vedi ora A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

criminale sul clero secolare, di un'ampieza che non aveva eguali in nessun altro paese cattolico[15], il vescovo era giudice in tutte le cause penali e morali-disciplinari sui laici, connesse ai sacramenti e quasi-sacramenti, che eran dette spirituali o *ratione peccati*[16]. In questo vasto campo, quando si parla di «giurisdizione» si indica la competenza ordinaria, che significa obbligatoria, del foro vescovile secondo il principio del giudice naturale, ossia sul fondamento territoriale della residenza dei giustiziabili, che è definita dalle parrocchie in cui è suddivisa la diocesi[17].

2. *La scomunica giudiziaria*

A prescindere dal tipo d'avvio – per accusa di parte, su denuncia pubblica di parroci, anziani o vicini, o anche *ex officio* contro peccatori pubblici, «scandalosi» o notori[18] – il processo

[15] Sulle competenze del foro vescovile, per la Francia A. LEFÈBVRE-TEILLARD, *Recherches sur les officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris 1973; per la Germania F. RAPP, *Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris 1974; per l'Inghilterra F. HEAL, *Of prelates and princes. A study in the economic and social position of the Tudor episcopate*, Cambridge 1980; per un confronto E. BRAMBILLA, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica dal '500 al '700*, in M.L. BETRI - A. PASTORE (edd), *Avvocati medici ingegneri. Alle origini delle professioni moderne*, Bologna 1997, pp. 169-187.

[16] Tra gli studi recenti condotti su archivi aperti al pubblico del foro «spirituale» (cioè morale-penale) vescovile, O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994; per il Mezzogiorno (dove alle competenze dei vescovi sui reati morali si sommavano quelle su eresia, superstizione e magia per delega del Sant'Uffizio romano), J.-M. SALLMANN, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*, Paris 1986; D. GENTILCORE, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester - New York 1992.

[17] «Statim cum quis vadit ad habitandum in certa parochia, intelligitur ibi factus parochianus», scrive ad esempio ANTONINO DA FIRENZE nel *Tractatus notabilis de excommunicationibus suspensionibus interdictis irregularitatibus et penis*, Venetiis, ductu et impensis Johannis de Colonia Agrippinensis ac Iohannis Nathan de Pherretzem, 22 settembre 1474, s.n.p., c. 56.

[18] Accanto all'iniziativa di parte (ad esempio in cause per ingiurie, risse, diffamazione e restituzioni di fama, e per chiedere monitori *ad revelandum* per furti e oggetti smarriti) esiste infatti nel tribunale vescovile anche la

episcopale classico, detto di foro esterno, ha al suo centro quella che si può definire 'scomunica giudiziaria', detta dai canonisti *ab homine* per indicare che è promulgata contro un singolo individuo da un singolo giudice ecclesiastico; questa scomunica offre ai tribunali vescovili uno strumento analogo al bando in contumacia dei tribunali laici. «Quare – si chiede Angelo Carletti nella *Summa angelica* – debet quis excommunicari? Respondeo quod solum pro peccato mortali, cui est annexa contumacia»[19]. Il peccatore pubblico e notorio che, sottoposto ai monitori canonici di rito, rifiuta di emendarsi, si considera contumace e contro di lui si procede quindi a scomunica nominativa, promulgata e affissa alle porte della chiesa cattedrale e annunziata nella sua chiesa parrocchiale, in presenza della comunità riunita la domenica per la messa solenne. Si riferisce soltanto a questo tipo di scomunica la distinzione dei canonisti tra minore e maggiore[20]: essa indica che una competenza giudiziaria spetta anche al pievano o rettore «in cura d'anime», che può procedere così contro i peccatori pubblici e ostinati della comunità-parrocchia, rifiutando di ammetterli alla comunione obbligatoria pasquale: la minore esclude dun-

denuncia pubblica di parroci, anziani o vicini, ossia di autorità comunali che hanno un ruolo ufficiale analogo ai giurati di rinvio a giudizio nel sistema anglosassone; essa avvia il processo nel caso di peccatori «scandalosi» o notorii, cioè in caso di flagranza, mentre la procedura *ex officio* consente l'avvio anche su informazioni-delazioni di accusatori privati o anonimi, non tenuti a presentarsi in giudizio. Ma è importante non confondere, come spesso avviene, questo potere d'istruttoria o *inquisitio ex officio*, che i tribunali dei vescovi hanno in comune con molti tribunali laici, con l'inquisizione religiosa o di fede degli ordini mendicanti, che segue tutt'altre logiche e procedure da quelle penali secolari.

[19] Angelo Carletti da Chivasso, *Summa de casibus conscientiae* (*Summa Angelica*), Chivasso, Jacobino Suigo, 1486, sub voce *Excommunicatio*, I. 21.

[20] Di scarsa utilità E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley 1986, della scuola di Stefan Kuttner, troppo tecnico e «internalista», secondo un'impostazione che considera il diritto canonico storico come un sistema normativo totale, da studiare nella sua ininterrotta continuità col diritto ancora vigente. Una posizione storico-critica, in prospettiva comparata, è assunta invece da R. Trexler, *The spiritual power. Republican Florence under interdict,* Leiden 1974, che però tratta di un altro tipo di scomunica, che si può definire 'anatema politico papale': usato contro sovrani o pubblici magistrati e sommato all'interdetto, infatti, comporta la rottura dei rapporti diplomatici e prelude o si accompagna alle dichiarazioni di guerra.

que dalla chiesa come edificio, e quindi dai sacramenti nella parrocchiale, e può esser tolta dallo stesso parroco che l'ha data. La maggiore invece, comminata dal vescovo, è di secondo grado non tanto perché valida nel territorio più vasto della diocesi, quanto perché esclude dalla chiesa come comunità, ossia priva dei diritti civili e giuridici di appartenenza battesimale-anagrafica alla comunità civile-religiosa.

È pertanto essenziale capire che, malgrado sia definita dai canonisti una pena, la scomunica giudiziaria nominativa, o *ab homine*, è in realtà, come il bando, una citazione a comparire in giudizio, che tuttavia contiene in sé confusi elementi di procedura e di pena[21]. Per ottenere la comparizione colpisce infatti con una pena *ipso facto*, la privazione o sospensione dei diritti civili-giuridici: un risultato automatico, sinché nei sacramenti parrocchiali, intesi come «riti di definizione di stato», sono inclusi anche gli effetti civili che oggi competono agli atti comunali. Impossibilitato a compiere *actus legitimos* – contrarre matrimonio, comparire in giudizio, fare atti e contratti[22] – e in più bollato d'infamia dall'affissione e divulgazione del nome, lo scomunicato dev'esserne indotto a presentarsi-umiliarsi a subire il giudizio episcopale, «abiurando» il peccato per ricevere quindi, con l'assoluzione, la vera e propria pena. Nel sistema canonico questa si chiama penitenza, perché non è fissata per legge ma ad arbitrio del giudice; tuttavia ha manifesti caratteri penali, proprio in quanto la giustizia del vescovo non è volontaria ma obbligatoria. La tipica pena episcopale è

[21] Le uniche indicazioni davvero utili, su questo punto, sono state per me quelle di uno studio relativo all'alto medioevo e condotto nella prospettiva delle origini della *common law* anglosassone, ma che ancor oggi appare fondamentale: J. GÖBEL, *Felony and misdemeanour A study in the history of criminal law*, (1937), a cura di E. PETERS, Philadelphia 1976, pp. 70-81, 255-258, 278.

[22] La privazione dei diritti civili prodotta dalla scomunica è per molti versi affine e derivata, nei suoi effetti, dall'interdizione *aqua et igni* romana, e richiederebbe anch'essa uno studio più preciso, perché può avere diversi gradi d'estensione: si veda ad esempio la bolla di Leone X *Ad abolendam* (Conc. Lat. V, sess. 9, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., p. 624), che distingue tra decadenza automatica dall'ufficio per i prelati («praelati etiam ... depositionis poenam ipso facto incurrant»), e privazione dei diritti civili-giuridici, con menzione distinta per la facoltà di testare («ultra supradictas poenas ad omnes actus legitimos inhabiles et intestabiles habeantur»).

la penitenza pubblica[23], variante delle pena d'infamia o di gogna: il reo confesso o convinto deve presentarsi in chiesa alla messa solenne, nella camicia dei disciplini, scalzo e con un cero in mano, a confessare e abiurare l'errore; ma il rito disonorante può essere combinato con molte altre penitenze canoniche ad arbitrio del giudice episcopale, sia penitenziali – dal pellegrinaggio giudiziario al confino o libertà vigilata, per cui si devono presentare al vescovo i certificati dei prelati di destinazione o sorveglianza – sia pecuniarie, di «soddisfazione» o «restituzione» di danni a terzi, o se il danno è alle chiese di ammende obbligatorie, in denaro ma anche in libbre di cera o lire di messe[24].

3. *La scomunica legislativa e l'anatema penale*

Ma esiste anche un altro e del tutto diverso tipo di scomunica, non individuale e nominativa, ma generale o «universale», che i canonisti chiamano *a jure* in quanto è stata inserita nel *Corpus*

[23] Conc. Trid., sess. 24 can. 8 *de ref.*, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 757-758.

[24] Non esistono a mia conoscenza studi specifici sulla penitenza pubblica e le altre pene canoniche imposte dal giudice vescovile: come il linguaggio di canonisti e teologi confonde, nell'unico termine assoluzione, sia quella 'dalla scomunica' nel foro esterno, sia quella 'dal peccato', tanto nel foro esterno quanto in quello sacramentale, così sotto il nome generale di penitenza si includono sia quelle canoniche obbligatorie sia quelle sacramentali volontarie. La confusione di fondo deriva quindi, agli storici, dallo stesso diritto canonico, soprattutto dei teologi-canonisti regolari del secondo '400. Vedi ad es. nel manuale di confessione di BARTOLOMEO CAIMI (*Interrogatorium sive confessionale* ... compositum in loco sancte Marie de angelis apud mediolanum, 1474 3° kal. octobris - s.n.p.), la triplice distinzione della penitenza in *sollemnis*, *publica* e *privata* (che corrisponde alla triplice distinzione di Antonino, riportata qui avanti, tra scomunica solenne, maggiore e minore): per Caimi, la *sollemnis* è quella che si faceva *in capite quadragesimae* (secondo i Canoni penitenziali dell'alto Medioevo e sino all'età pregregoriana), *publica* è quella che si fa in pubblico, e in specie «cum iniungitur peregrino ire per mundum cum baculo et pera benedictis», e questa la può imporre qualunque parroco al parrocchiano; *privata* è «illa que cotidie fit saltem semel in anno cum quis secrete et solo sacerdoti peccata sua confitetur», e anche questa, secondo Caimi, la può imporre qualunque sacerdote. Per il pellegrinaggio giudiziario vedi J. SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, (1975) Roma 1981, pp. 126-145.

canonico e nelle decretali pontificie: per distinguerla da quella giudiziaria si può chiamarla 'scomunica legislativa', per sottolineare che definisce intere categorie di crimini-peccati e peccatori, come nei codici penali, ossia crea nuovo diritto penale «spirituale».

Sono anzitutto i reati-peccati definiti e sanzionati da queste scomuniche di legge che nel basso medioevo sono detti «mortali»[25]. Dalle Decretali con la Glossa di Giovanni d'Andrea si può ricavare l'elenco più antico o classico dei casi riservati *de jure* alla giustizia episcopale: il principale è la scomunica maggiore pronunciata dal vescovo, la cui assoluzione dev'esser riservata al vescovo stesso: in questi termini si afferma in realtà un principio fondamentale di diritto, il fatto che non si deve sottrarre il processo al giudice naturale, che è quello competente per territorio-diocesi. Altri come bestemmia, sortilegio, usura, commutazione e dispensa dai voti, incesto ossia matrimonio nei gradi proibiti, sono riservati ai vescovi nel *Corpus* del diritto classico, *de jure* o per consuetudine[26]; e vi si posso-

[25] Vedi ad es. la definizione citata sopra dalla *Summa angelica* di A. CARLETTI; il citato *Tractatus de excommunicationibus* di ANTONINO; la *Summa sive Aurea Armilla* BARTHOLOMEI FUMI PLACENTINI, *Ordinis Praedicatorum et Haereticae Pravitatis Inquisitoris / Breviter strictimque omnia continens, quae in iure canonico apud Theologos, et omnes summas circa animarum curam diffuse disperseque tractantur*, Venetiis, apud Octavianum Scotum, 1550; o ancora [TOMMASO DE VIO], *Summula Caietani S.Xysti Cardinalis O.P ... secundum Sacrosancti Concilii Tridentini, et canones, et capita castigatissima*, Lugduni, (1525), Apud Alexandrum Marsilium Lucensem, 1581, sempre alla voce *excommunicatio*.

[26] Si tratta comunque di classico terreno di disputa tra vescovi e regolari. Secondo la *Summa angelica* di A. CARLETTI, cit., pp. 128 ss. (che, merita ricordarlo, sarà data alle fiamme da Lutero insieme all'*Exsurge Domine* e al *Corpus* canonico), i casi di assoluzione riservata ai vescovi *de jure* sono i quattro della celebre Clementina *Dudum de sepulturis* (oggetto di non «modica ... controversia inter doctores»): la scomunica maggiore «quam conditor canonis sibi vel alteri reservavit»; la pubblica bestemmia contro Dio e i santi; la commutazione o dispensa dai voti; i matrimoni contro gli interdetti ecclesiastici o clandestini. Quanto ai riservati ai vescovi *de consuetudine*, ma sempre nel diritto canonico classico, secondo B. Fumi (*Summa sive aurea Armilla*, cit.) sono i cinque elencati nella *declaratio* di Benedetto XI alla Decretale *Cunctas*: omicidio consumato o ferimento volontario, falso («sumendo stricte quia sumus in materia poenali»), violazione della libertà ecclesiastiche e delle immunità personali (ossia dell'esenzione fiscale dei beni e personale del clero in materia penale), sortilegio e divinazione.

no infine aggiungere peccati dichiarati «da scomunica» dalla legislazione sinodale locale, che variano quindi da diocesi a diocesi[27]: vi sono di norma inclusi reati morali-sessuali come sodomia e adulterio, concubinato e stupro, reati morali-economici come falso giuramento e falso in contratto, reati di fede e culto come magia e abuso dei sacramenti, sino a giungere anche ai delitti più gravi, più antichi o «enormi» che sarebbero *de jure* riservati al papa, come eresia e sacrilegio, clericidio e simonia. Ma anche in questi casi, il vescovo è giudice competente solo quando si tratta di peccati pubblici, ossia perseguibili per regolare processo «di foro esterno»: o perché sono stati denunciati da parroci, ufficiali comunali o parti private dando avvio al processo, o perché sono notori o flagranti, e consentono l'avvio *ex officio*[28].

[27] Come spiega B. CAIMI, *Interrogatorium*, cit., «ponuntur 9 esse casus episcopales, scilicet quattuor de jure et quinque de consuetudine, et additur quod nihilominus possunt episcopi in suis episcopatibus casus alios reservare prout eis videbitur expedire, sicut etiam possunt constitutiones facere, et multo magis hoc potest concilium sinodale vel provinciale». Anche secondo Carletti, quanto ai casi riservati ai vescovi, nei commenti fuori della Glossa, le variazioni erano grandi, chi ponendone più chi meno; ma non c'era controversia sulla riserva della penitenza – sempre pubblica e su processo di foro esterno – per tutti i *crimina publica et enormia* (dizione di derivazione romanistica), tra i quali, secondo Giovanni d'Andrea, i casi di «oppressionis filiorum ex proposito vel casu, cujuslibet homicidij, falsi testimonij vel instrumenti, perjurij, incesti, corruptiones monialium, coeuntibus cum brutis, et his similia»; Durand nello *Speculum*, citava ancora Carletti, vi aggiungeva «deflorantes virgines vi oppressas vel seductas, contrahentem post votum castitatis, contrahentem post sponsalia iuramento firmata, fornicationem cum judea vel saracena, concipientem per adulterium et vir credit esse suum. Procurantes abortum vel sterilitatem in se vel in alio. Cognoscentem carnaliter filiam suam spiritualem Usurarios Parentes verberantem»; l'Ostiense aggiungeva ancora sodomia, incendio doloso (gli atti di guerra privata contro viti alberi e raccolti del nemico di faida), i peccati non assolti in confessione dal vescovo, che non potevano quindi essere assolti da un inferiore, e insomma qualunque crimine «pubblico ed enorme» «quod generalis vel particularis consuetudo reservat episcopis». Ma, concludeva ragionevolmente Carletti, in materia «certe non potest dari determinatio, quia unaquaeque dioecesis habet consuetudines suas». Merita di notare che quasi tutti i casi elencati sopra sono tra gli episcopali riservati negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, vedi *supra*, nota 9.

[28] Nel corso del '400 e nel primo '500, reati-peccati come l'infanticidio, la prostituzione, la bestemmia, la stampa di libri proibiti, aggiungendosi ad altri più antichi come l'adulterio, diventano «di foro misto», perché da un lato ne assumono la punizione anche i tribunali laici, dall'altro i decreti del

Nella sua *Summa*, il domenicano e arcivescovo di Firenze (1444-1459) Antonino Pierozzi non parla solo di due ma di tre tipi di scomunica[29]: da quella giudiziaria (minore o maggiore) che può assolvere soltanto il giudice che l'ha pronunziata, e da quella *a jure,* distingue gli effetti automatici della maledizione divina, che è facile vedere realizzati nei castighi di Dio alle comunità e ai singoli per i loro peccati, dalle guerre alle epidemie, dalle malattie alle morti improvvise. È di quest'ultimo genere il potere legislativo-penale esercitato dal papa, che si potrebbe quindi definire anatema penale: è opportuno distinguerlo, malgrado le idee spesso confuse dei canonisti, anche dalle scomuniche *a jure*, perché non solo riguarda la giustizia capitale ed include una condanna a morte magica, ma ingloba l'idea arcaica, derivata dalle antiche maledizioni monastiche e dall'anatema biblico[30], che la pronuncia sacerdotale abbia il potere di controllare e dirigere il castigo divino.

La scomunica vescovile del contumace è soltanto una sospensione dei diritti civili e una dichiarazione d'infamia, sino alla «purgazione» della pubblica penitenza e abiura del peccato. Nell'anatema penale invece, in cui si esercita la *potestas ligandi* del Papa, è incorporato qualcosa di più potente e pericoloso: vi si annulla non solo la distinzione tra legge penale e sentenza di condanna, ossia tra potere legislativo e giudiziario, ma anche tra pena canonica e castigo di Dio, e tra castigo in vita e dopo la morte. La maledizione del rappresentante di Dio in terra non solo definisce e sanziona il peccato, ma amministra un castigo che non traccia confini tra pene umane e divine, del corpo e dell'anima, temporali in vita e temporanee dopo la morte: il che significa, se vogliamo tentare di limitarci ai con-

concilio Laterano V attribuiscono ai vescovi la facoltà di perseguirli con le stesse pene dei giudici laici: dai precetti penali su cauzione alle pene afflittive di frusta, bando o infamia, commutabili in ammende «secondo il grado e la qualità delle persone». A questi reati si applica il principio romanistico di «prevenzione», che rende competente il tribunale che avvia la procedura per primo: qui non esiste spartizione di competenze ma concorrenza tra foro civile ed ecclesiastico – nel linguaggio canonico, non si tratta di giurisdizione privativa ma cumulativa.

29 *Tractatus notabilis de excommunicationibus*, cit., c. 56.

30 P. Geary, *L'humiliation des saints*, e L.K. Little, *La morphologie des malédictions monastiques*, in «Annales ESC», 34, 1979, pp. 27-42 e 43-60.

fini razionali dell'aldiquà, che confonde definizione del reato e condanna del reo, anche se «occulto» e senza processo. Esso contiene, pertanto, il seme di una potenziale confusione tra penitenza di foro esterno o contenzioso, e di foro interno o sacramentale.

Poiché nella scomunica sono commisti e congiunti aspetti di procedura e di pena, i canonisti teorici dell'illimitato potere «spirituale» del papa ne deducono la conseguenza, altamente confusiva in termini di diritto penale, che l'anatema papale è insieme una legge e una sentenza; chi compie i reati-peccati che essa definisce va considerato, e deve considerarsi, colpevole anche senza processo e prova in giudizio. La dichiarazione del vicario di Dio in terra, come una sentenza già promulgata da Dio stesso, colpisce automaticamente o *ipso facto*, o *lata sententia*, tutti coloro che trasgrediscono i divieti o compiono gli atti definiti come reati-peccati proprio mediante la sua minaccia. Essa quindi opera come un monitorio individuale-giudiziario non solo esteso a tutti, ma dal quale tutti coloro che si sanno rei devono ritenersi automaticamente colpiti, davanti a Dio ossia nel «foro interno» della coscienza: sicché anche se il reato-peccato è «occulto», cioè non denunciato né provato in giudizio, devono purgarsi confessando e abiurando il peccato e prestando, se c'è danno a terzi, al clero o alle chiese, la dovuta soddisfazione o restituzione.

4. *La Penitenzieria Apostolica*

Anche dopo la Glossa canonica di Giovanni d'Andrea, questa confusione tra legge e sentenza, foro esterno ed interno, resta incorporata nel potere che i pontefici rivendicano di decretare scomuniche legislative generali, non solo per definire nuovi reati con le relative sanzioni, ma per delineare il campo, sempre ampliabile e modificabile, in cui i poteri di giustizia penale e di grazia del papa prevalgono su quelli di qualsiasi magistrato inferiore e ordinario. Ai casi «da scomunica» già riservati all'assoluzione papale dalle Decretali – Antonino ne elenca 83[31] –

[31] ANTONINO, *Tractatus*, cit., in fine: l'elenco delle scomuniche *a canone* tratte da Decreto e Decretali è completato con l'indicazione di quelle la cui

il papa vivente, grazie al suo illimitato potere delle chiavi, può sempre aggiungerne di nuovi: è quanto avviene negli arcaici riti legislativo-giudiziari e penitenziali, attestati sin dall'alto medioevo, del giovedì santo, nei processi concistoriali *In die Coenae Domini*: qui il papa, senza distinguere tra sanzione legislativa dei reati e sentenze contro singoli rei, promulga, ripete e può variare, non solo ad ogni nuovo pontificato ma ogni anno, i reati-peccati colpiti d'anatema di cui riserva a sé solo l'assoluzione[32].

Questa a sua volta è delegata al tribunale che amministra la *potestas solvendi* papale, altrettanto illimitata della sua *potestas ligandi,* la Penitenzieria Apostolica[33]: essa amministra le assoluzoni e grazie «spirituali» del papa sia nei casi che gli sono riservati nelle Decretali, sia in quelli definiti in nuove extravaganti o nei processi *In die Coene*, sia ogni altro caso particolare o peccato «enorme», per cui conceda l'assoluzione *vivae vocis oraculo* il papa vivente. Come le maledizioni papali, così le grazie di Penitenzieria non distinguono tra foro esterno ed interno, ma concedono, su confessione sacramentale, assoluzioni o grazie valide *in utroque foro*: sia da peccati già perseguiti dalle scomuniche giudiziarie di vescovi e prelati, sia da reati-peccati occulti, anche capitali ed «enormi», tutelati dal segreto confessionale, sia, infine, su suppliche protette dal segreto dell'ufficio. Per i pellegrini e penitenti che vengono di persona a Roma vale il sigillo della confessione sacramentale fatta ai Penitenzieri minori, i confessori delegati nelle maggiori basiliche romane; per gli assenti e i reati più gravi il segreto giurato dagli scrittori e ufficiali alle suppliche del cardinale penitenziere.

Come i reati e i rei definiti e insieme condannati *ipso facto* nelle bolle *In die Coene*, così i reati-peccati che la Penitenzieria

assoluzione è riservata al papa, le restanti essendo per esclusione riservate ai vescovi.

[32] Sempre ANTONINO, *Tractatus*, cit., al termine dei casi riservati episcopali e papali *a canone* pone la bolla *In Coena Domini* nella versione di Martino V del 1419 (P.I c. 74). Sulla prima forma ufficiale della bolla, con l'*incipit Apostolatus officium*, promulgata da Urbano VI nel 1364 come «consolidamento» di vecchi e nuovi casi riservati papali, R. TREXLER, *The spiritual power*, cit., pp. 14-15; E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV*, Roma 1907, I, 2, pp. 242-277.

può assolvere sono mobili e incodificabili, mai fissati una volta per tutte. Accumulati nei secoli per concessioni papali, possono da un lato diventare obsoleti, dall'altro essere rinnovati e ampliati di continuo[34]. I reati-peccati colpiti d'anatema, som-

[33] Sulla Penitenzieria resta indispensabile E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, 2 voll. in 4 tomi, Roma 1907-1911; ma vi prevale l'interesse per la storia archivistica dell'Ufficio e gli aspetti giuridico-formali della redazione autentica delle grazie, piuttosto che per la natura di reati, assoluzioni e pene. Ancora nella stessa linea i primi saggi di F. TAMBURINI, già archivista della Penitenzieria, ad esempio *Per la storia dei cardinali penitenzieri maggiori e dell'archivio della Penitenzieria apostolica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXVI, 1982, pp. 332-380; *Il primo registro di suppliche dell'Archivio della Sacra Penitenzieria Apostolica, ibidem*, XXIII, 1969, pp. 384-427, e *L'Archivio della Penitenzieria Apostolica e il primo Registro delle suppliche (1410-1411)*, Roma 1969. Ma in seguito, Tamburini ha affrontato la sostanza dei poteri dell'Ufficio, l'assoluzione segreta di reati-peccati capitali o «mortali», fornendo l'edizione di una scelta di suppliche-grazie tratte dalla serie dei Registri, prima in alcuni articoli: *Suppliche per casi di stregoneria diabolica nei Registri della Penitenzieria e conflitti inquisitoriali (sec. XV-XVI)*, in «Critica storica», XXIII, 1986, pp. 605-657; *Suppliche per casi di magia dai Registri della Penitenzieria apostolica (sec. XV-XVI)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXI, 1995, pp. 473-490; e poi nei due volumi *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, pres. di A. Agnoletto, Milano, 1995, e *Ebrei saraceni cristiani. Vita sociale e vita religiosa dai Registri della Penitenzieria apostolica (secoli XIV-XVI)*, pres. di F. Cardini, Milano, 1996. Göller giunge sino alla riforma di Pio V del 1567; per Clemente VIII vedi J. GRISAR, *Die Reform der 'Reservatio Casuum' unter Papst Clemens VIII*, in *Saggi storici intorno al Papato di professori della pontificia Università Gregoriana*, Roma 1959.

[34] Alle fonti edite da E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie*, cit., I, 2; II, 2, corrispondono ad esempio, per il '400, le bolle papali che ANTONINO, *Tractatus*, cit., fa seguire all'elenco dei casi riservati al papa e ai vescovi *a canone*: la bolla *In Coena Domini* di Martino V (1419), e le due versioni (25 febbraio 1466 e 7 marzo 1469) della bolla di Paolo II *Etsi Dominici Gregis* (*incipit* delle riforme papali dei casi e ufficio di Penitenzieria) che introducono la distinzione tra i casi «specialiter Sedi Apostolice reservatis» e da «intelligere semper excepti», e quelli la cui assoluzione può invece esser delegata, dal papa stesso e dalla Penitenzieria, a «sacerdoti privilegiati» (regolari) con facoltà d'indulgenza e assoluzione straordinarie. Lo stesso *incipit* ha la bolla di Sisto IV del 30 dicembre 1478, riprodotta ad esempio da G.B. TROVAMALA DE SALIS, *Summa casuum conscientiae*, Pavia, F. Girardengo e G.A. Birreta, 1489 (detta *Summa Rosella*), e dal francescano amadeita MATTIA DA MILANO, *Repertorium sive Interrogatorium sive confessionale*. Compositum in loco S.te Marie Pacis apud Mediolanum ..., Impressum Mediolani per Johannem Angelum Scinzenzeler, 1516.

mati ai casi graziabili dalla Penitenzieria, costituiscono i casi riservati papali, e definiscono il campo della giustizia capitale straordinaria della monarchia romana come monarchia teocratica assoluta[35], che confonde insieme spirituale e temporale; e si può dire che coprano grosso modo tre aree, dalla più recente alle più antiche. La più recente, in forte espansione nel secondo '400, è quella dei reati-peccati di ribellione e lesa maestà, in cui si confondono gli atti di guerra, congiura o attentato contro il Papa come sovrano temporale, e le eresie, ossia i delitti d'opinione contro la sua sovranità «spirituale». Più antiche sono l'area del sacrilegio, che include simonia, violenze contro cose e persone consacrate, irregolarità nei sacramenti e violazioni dei voti e giuramenti solenni; più antica di tutte l'area dell'incesto, ossia delle violazioni dei divieti canonici di endogamia matrimoniale, che si applica soprattutto a sanare ratti e matrimoni clandestini.

Dalla riforma di Eugenio IV nel 1438[36], e dopo la sconfitta dei vescovi nel movimento conciliare, il dispiegarsi della *potestas*

[35] Sullo sviluppo dell'assolutismo papale nel '400 J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the secular and ecclesiastical authorities in the Empire. The conflict over supreme authority and power in the Church*, Leiden 1978, in particolare pp. 31-32; A. LANDI, *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel grande scisma*, Torino 1985, p. 21; sul suo fondamento nell'*aequitas* contrapposta al *rigor juris* R. FUBINI, *Antonio Ivani da Sarzana: un teorizzatore del declino delle autonomie comunali*, in R. FUBINI, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano 1994, pp. 160-174, per osservazioni valide *in utroque iure.*

[36] Quello di Eugenio IV resta a mio avviso l'elenco più completo dei casi riservati papali, per il campo della giustizia *penale spirituale*, trattandosi di un vero e proprio consolidamento della precedente consuetudine, in risposta alle critiche dei Concili di Costanza e Basilea (E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie*, cit., I, 2, pp. 37-47). La riforma eugeniana, promulgata a Ferrara il 14 ottobre 1438 con la bolla *In apostolicae dignitatis specula*, è stesa durante la fase ferrarese del concilio di Ferrara-Firenze (gennaio 1438-settembre 1439) a cui sono presenti quasi solo vescovi degli Stati papali, del Veneto e Toscana, mentre Filippo Maria Visconti e Alfonso d'Aragona sostengono ancora la chiesa e il concilio di Basilea (J.W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, cit., pp. 41-44), ed è firmata «A. de Florentia e Jo. De Stecatis de Curia»: nel primo credo sia da ravvisarsi proprio Antonino Pierozzi, che è anche all'origine della nuova prassi dei casi riservati episcopali, estesi dai «pubblici» agli «occulti», che verrà esaminata più avanti. Antonino infatti, dal 1430 priore di S. Maria sopra Minerva a Roma e auditore di Rota, eletto vicario italiano dell'Osservanza rientra a Firenze nel 1437, e prende il governo del convento

solvendi papale attraverso le facoltà della Penitenzieria apostolica è in forte ascesa per tutto il '400. Come gli anatemi, così le grazie di Penitenzieria non distinguono tra foro esterno ed interno, confondendo in una sola le due accezioni del termine penitenza: quella canonica o pubblica del tribunale del vescovo, e quella «privata» che segue alla confessione. Infatti concedono, su confessione sacramentale, assoluzioni o grazie valide *in utroque foro*: sia da peccati già perseguiti nel foro esterno dalle scomuniche giudiziarie di vescovi e prelati, sia da reati-peccati «occulti», anche capitali ed «enormi», tutelati dal segreto confessionale, sia, infine, su lettere di supplica protette dal segreto d'ufficio. Tra le più comuni grazie di penitenzieria vi sono le «lettere confessionali», che danno a chi ne fa supplica la facoltà di eleggere un confessore diverso dal proprio parroco, col potere di assolvere anche dalle scomuniche, e dai reati-peccati mortali occulti, da scomunica; altrettanto comune è il rilascio, su confessione sacramentale o supplica segreta, di lettere di grazia o indulgenza che, ottenute da un confessore con facoltà generali delegate, e presentate al tribunale ordinario, sospendono o annullano i procedimenti di foro esterno dei giudici vescovili. Le grazie di Penitenzieria, d'altra parte, non prevedono solo costi di bollo e scrittura; ne è parte assai più sostanziale ma non quantificabile, perché contrattata ad arbitrio coi Penitenzieri-confessori, o su loro indicazione col Datario che registra le suppliche, la commutazione delle penitenze canoniche in ammende in denaro. Questi costi delle grazie di Penitenzieria sono una delle forme delle composizioni con cui si alimenta sempre più ampiamente, nel corso del '400, la finanza straordinaria della Dataria e della Camera apostolica[37].

domenicano osservante di San Marco (dal 1439 al 1444 come priore), che è centro dei dibattiti preliminari al concilio di Firenze. Su Antonino, oltre la voce di A. D'ADDARIO in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1961, II, pp. 524-532, vedi D.S. PETERSON, *An episcopal election in Quattrocento Florence*, in J.R. SWEENEY - S. CHODOROW (edd), *Popes, teachers and canon law in the Middle Ages*, Ithaca - London 1989, pp. 300-325; R. FUBINI, *Il regime di Cosimo de' Medici al suo avvento al potere*, in R. FUBINI, *Italia quattrocentesca*, cit., pp. 77-80; P.F. HOWARD, *Beyond the written word. Preaching and theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459* (Quaderni di «Rinascimento», 28), Firenze 1995.

[37] P. PARTNER, *The Pope's men.The papal civil service in the Renaissance*, Oxford 1990, pp. 24-30: da Eugenio IV in avanti le composizioni per grazie

5. *Il potere delle chiavi e gli ordini mendicanti*

Scomuniche, e assoluzioni dai reati-peccati «da scomunica», costituiscono l'essenza del potere papale delle chiavi: il quale peraltro non è esercitato solo a Roma dal papa e dalla Penitenzieria, ma nel corso del '400 è delegato in misura sempre più ampia ai regolari, come giudici delle anime o sacerdoti «privilegiati». Considerare il sistema giudiziario ecclesiastico solo nell'ottica dei vescovi e del clero secolare sarebbe infatti del tutto riduttivo: la gerarchia cattolica è caratterizzata dalla compresenza e convivenza, sempre difficile e irta di conflitti, tra due opposte forme istituzionali, che si potrebbero definire, per sottolinearne la diversità, chiesa territoriale e sètte, corrispondenti ai due ordini in cui sono divisi il clero e la sua gerarchia

spirituali (come quelle per vendite d'uffici) passano in conti segreti di camerlenghi privati del papa, su cui la Camera ha scarso controllo; l'ascesa del Datario, da ufficiale nominalmente di Cancelleria a ufficiale-chiave con cui devon venire a patti i petenti per i favori e grazie papali, si verifica da Callisto III in avanti, l'ascesa della Penitenzieria tra 1471 e 1527 (ossia da Sisto IV al Sacco). Quanto alla distinzione tra i concordati con la Camera e poi con la Dataria per i casi maggiori, e la scala fissa nei minori (pp. 29-30), entrambe vanno tenute distinte dalle tasse di penitenzieria: queste ultime sono i costi fissi di bollo e scrittura per la stesura materiale degli atti, i cui proventi sono divisi a stipendiare i membri dell'ufficio (H. DENIFLE, *Die älteste Taxrolle der apostolischen Pönitentiarie*, in «Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte der Mittelalters», IV, 1888, pp. 201-238; H.Ch. LEA, *The taxes of the Apostolic Penitentiary*, in «English Historical Review», VIII, 1893, pp. 424-438); invece le composizioni o «penitenze» in denaro concordate col Camerlengo o Datario sono, in termini giudiziari, commutazioni di pene obbligatorie di foro esterno: penitenze espiatorie, come i grandi pellegrinaggi giudiziari a Santiago o Gerusalemme, «prezzi di sangue» per delitti di faida (in casi di guerre contro chiese, omicidi di chierici, omicidi di guerra, ma anche omicidi di vendetta in genere), infine pene canoniche di soddisfazione e restituzione, cioè rifusione obbligatoria di danni. La discussione tra i cardinali aperta nel 1537 dal *Consilium de emendanda ecclesia* di Gasparo Contarini, sulle composizioni concordate con la Dataria, investe dunque anche queste «penitenze» in denaro che si impongono «ad arbitrio» dal Penitenziere maggiore: la lettera di grazia non si rilascia che su avvenuto versamento della somma patteggiata, e dunque a ragione Contarini vi vede il reato di simonia come vendita di grazie spirituali, mentre Guidiccioni e Laurerio sostengono che non si pagano le grazie ma le spese d'ufficio (*Concilium Tridentinum. Diariorum actorum epistolarum nova collectio*, T. XII, *Concilii Tridentini Tractatuum pars prior, complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem Concilii conscriptos*, edidit V. SCHWEITZER, Freiburg i.Br. 1930, pp. 131-155, 208- 251).

di governo, secolari e regolari. Alla chiesa obbligatoria dei vescovi e dei parroci, giudici ordinari nello spirituale su tutti i battezzati di una circoscrizione giudiziaria a tre gradi, diocesi-pieve-parrocchia, si contrappone il clero ad appartenenza volontaria e non obbligatoria, personale e non territoriale dei monaci e frati.

Il clero regolare si può definire di tipo settario, per sottolineare che è costituito da periodici movimenti di auto-fondazione per separazione volontaria, mediante l'assunzione di una *religio* o regola di vita intesa a rendere «perfetti», separati e superiori alla comune umanità – non solo dei fedeli, ma anche del clero secolare. Nelle comunità monastiche e conventuali l'appartenenza non è definita né dall'ordinazione né dai sacramenti, atti di legittimazione rituale degli eventi biologici fondamentali nella vita di ogni individuo; ma da regole e voti eccezionali ed esclusivi di purità e separazione dall'impuro, che comportano in vario modo il rifiuto del sesso, del sangue e del denaro. Si tratta quindi, in senso antropologico, di comunità liminali o di margine, i cui membri si pongono come mediatori tra naturale e soprannaturale non in forza di una consacrazione *ex opere operato*, a prescindere dalle qualità della persona, ma proprio in grazia della loro purità personale. Il loro modello non è la chiesa stabile e obbligatoria dei vescovi e dell'impero del IV secolo, ma quella degli Atti degli apostoli, l'attività carismatica e profetica di collegamento tra sétte di fedeli volontari, e di predicazione e conversione tra i pagani. Anche se periodicamente interviene la pressione della gerarchia episcopale, ad imporre regole di residenza e stabilità, monaci e frati sono per vocazione clero mobile ed a-territoriale, e si collocano per questo in contraddizione e concorrenza col clero secolare-sacramentale, e in un ruolo di mediazione coll'aldilà assai più diretto e carico di elementi magici. Operano inoltre, periodicamente, da agenti di riforma del sacerdozio sacramentale ordinario, trasfondendovi le loro superiori regole di perfezione, il carisma «straordinario» cui va congiunta non di rado una più alta carica di credenze magico-mistiche e di intransigenza dottrinaria. In termini politico-istituzionali, si può dire infine che i movimenti del clero regolare costituiscono un'alternativa di fondo alle chiese territoriali-episcopali, e hanno costituito per tutto il medioevo – dall'introduzione nell'XI secolo del celibato obbliga-

torio anche per i preti secolari, all'affermazione stessa del papato teocratico della riforma gregoriana – uno strumento potente di rafforzamento del potere monarchico papale.

Nel secondo '400, gli ordini mendicanti nati nel XIII secolo per combattere l'eresia conoscono una nuova fase di espansione e ramificazione: giudici «spirituali» straordinari, itineranti ed a-territoriali, sono autorizzati ad esercitare la *potestas ligandi et solvendi* papale con facoltà di valicare ogni confine di diocesi e parrocchia, senza rispettare il principio del giudice competente, che costituisce il cardine della giustizia territoriale dei vescovi e dei parroci; e trasferiscono anche qui la contaminazione tra giustizia spirituale di foro esterno ed interno. Predicatori-confessori professionali degli ordini mendicanti, con studi di teologia e diritto canonico, assumono in tal modo il ruolo, potremmo dire, di giudici mobili di Penitenzieria: ricevono la facoltà di assolvere anche dalle scomuniche, mediante la sola confessione sacramentale o di foro interno, valida per prevenire o sanare procedimenti e scomuniche giudiziarie nel foro contenzioso. Questo si può verificare in moltissimi modi: nei casi classificati come mortali o enormi dalle scomuniche *a jure* o dalle bolle *In Coena Domini,* se il confessore è autorizzato a rilasciare lettere d'assoluzione o indulgenza anche dai casi riservati episcopali e papali; mediante la facoltà di scegliersi il confessore con le «lettere confessionali»; infine, in forma generale e collettiva, coi privilegi concessi dalla Curia romana ai laici delle confraternite insediate nelle chiese e santuari degli ordini mendicanti, nelle deleghe della *potestas solvendi* del papa agli ordini per predicare la Crociata, e nelle amnistie generali degli anni giubilari.

Tutto ciò è certo ben noto, ma va meglio considerato nelle sue implicazioni giudiziarie: passando per la confessione segreta o sacramentale, i frati sostituiscono alla penitenza canonica, pubblica e obbligatoria dei vescovi una penitenza facoltativa, volontaria e «privata». Grazie e indulgenze non riguardano soltanto le pene «temporanee» nell'aldilà, ma anche quelle «temporali» del tribunale vescovile e degli stessi tribunali secolari[38]. Nasce di qui, anzitutto, la facoltà di commutare, su confessio-

[38] Vedi la bolla di Sisto IV del 1484, qui *infra* e nota 43.

ne segreta, la *satisfactio* o *restitutio* giudiziaria (che sarebbe imposta dai vescovi, su regolare processo di foro esterno, come restituzione di danni a terzi), in legati pii per finanziare opere meritorie, sia di fabbriche che di Crociate. Questo vale anzitutto per i delitti d'usura, falso in contratto e per ogni «turpe lucro» contro il giusto prezzo[39]; e si giustifica in tutti i casi in cui si può parlare di *male ablata occulta* o *incerta*, ossia quando i profitti illeciti non si possono restituire direttamente ai danneggiati, o perché sono ignoti o non più rintracciabili, o perché il peccato è rimasto «occulto» e la restituzione pubblica danneggerebbe la buona fama, che è anche il credito di fiducia su cui opera ogni mercante-banchiere[40]. Ma la pratica delle commutazioni non si limita ai soli peccati-delitti d'usura. I predicatori-confessori mendicanti ottengono, in misura sempre più ampia nel corso del '400, la facoltà di assolvere i rei volontariamente

[39] Se non si può restituire al «domino ... puta quia est omnino ignotus, debet enim restitui tunc Christo, qui est haeres universorum ...»; lo stesso per l'«impotens pro tunc, qui non potest tunc sine famae suae detrimento restituere, quia non vult occultum peccatum detegere ... sed expectat personam idoneam, qua mediante secreta fiat restitutio, quoniam non tenetur incurrere damnum in rebus superioris ordinis, qualis est fama, ob vinculum ad statim restituendum. Et ne praeceptum hoc de statim restituendo confitentes et confessores reos simul involvat, non sunt absolvendi poenitentes antequam cum effectu restituant, si in alia confessione absoluti neglexerunt restituere ...», [TOMMASO DE VIO], *Summula Caietani*, cit., pp. 478, 486 e tutte le pp. 478-505 alla voce *Restitutio*.

[40] Lo stesso convento di san Marco di cui Antonino fu priore dal 1437 era frutto di una grazia di Penitenzieria per peccato-delitto d'usura, R. DE ROOVER, *The rise and decline of the Medici Bank, 1397-1494*, Cambridge 1963, pp. 12-13: «Cosimo de' Medici himself was troubled by qualms about ill-acquired wealth and secured a papal bull which allowed him to atone for his covetousness by endowing the monastery of San Marco»; e Antonino stesso, che De Roover considera «il più grande teorico del '400 del prestito a interesse» (R. DE ROOVER, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the two great economic thinkers of the Middle Ages*, Cambridge 1967, e *Restitution in Renaissance Florence*, in *Studi in onore di Armando Sapori*, Milano 1957, pp. 775-779) era della «cerchia interna» di Cosimo, confessore della cognata Ginevra Cavalcanti, e facevano capo al suo convento le confraternite di diretta protezione medicea (D. KENT, *The rise of the Medici. Faction in Florence 1426-1434*, Oxford, 1978). Vedi anche M. BECKER, *Three cases concerning the restitution of usury in Florence*, in «The Journal of Economic History», 17, 1957, pp. 445-450; R. CREYTENS, *Le cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 28, 1958, pp. 164-220.

confessi *in utroque foro*, vale a dire sia dalle scomuniche giudiziarie, sia, sotto tutela del segreto sacramentale, dai reati-peccati «enormi», capitali o mortali, definiti dalle scomuniche *a jure*[41], prima coll'esclusione, poi con la parziale o quasi totale inclusione dei casi riservati papali, eccettuata alla fine solo la commutazione dei «grandi voti» di pellegrinaggio a Santiago e Gerusalemme[42].

[41] Per qualche esempio concreto: *Pii II, Commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt*, edidit A. VAN ECK, Città del Vaticano 1984, I, pp. 263-269, per la storia (censurata nell'edizione del 1584), del prezzo di composizione richiesto da curiali disonesti, facendo credere a Jean d'Armagnac di potergli procurare la dispensa di I grado per sposare la sorella con cui già viveva in incesto; la supplica di Bona di Savoia *pro anima* dell'appena assassinato Gian Galeazzo Sforza, gennaio 1477, con consulto di teologi e canonisti (V. ILARDI, *The assassination of Galeazzo Maria Sforza and the reaction of Italian diplomacy*, in L. MARTINES [ed], *Violence and civil disorder in Italian cities*, Berkeley - Los Angeles - London 1972, p. 79): Bona chiede al Papa di applicare i meriti di Cristo e dei santi per liberare dal Purgatorio l'anima del Duca reo di «innumerevoli offese contro Dio e gli uomini» che includono guerre illegittime con saccheggio e distruzione di proprietà (ecclesiastica), estorsioni, denegata giustizia, imposizione di nuove gabelle al clero, simonia scandalosa e notoria e «vizi carnali», offrendo riparazione (*restitutio*) o in un contributo alla Crociata, o meglio in donazioni a chiese e opere pie nel luogo dove i reati erano stati commessi (ossia mantenendo l'ammenda canonica nel Ducato anziché esportare denaro a Roma): sotto l'apparenza di una grazia per l'aldilà, la supplica mira a recuperare il favore del papa per la reggenza. Le scuole fondate da Tommaso Grassi sono attribuite nelle *Novelle* del Bandello (testo tipico dell'anticlericalismo rinascimentale, da accostare al *Novellino* di Masuccio Salernitano) a una riparazione del mercante Tommasone Grassi, «condannato dall'arcivescovo, ad espiazione di usure commesse, a versare 350 ducati d'oro, de' quali 50 da pagare ... all'arcivescovo per essere da quest'ultimo a suo pieno arbitrio erogate in usi pii e 300 da impiegare pure dal Grassi nel corso di un triennio in opere benefiche secondo le indicazioni di monsignor vicario generale e del vicario di Provvisione», A. GIULINI, *Le scuole Grassi e il suo fondatore*, in A. GIULINI, *Curiosità di storia milanese*, Milano 1933, pp. 62-63.

[42] La bolla *Etsi Dominici Gregis* di Sisto IV, del 30 dicembre 1478 (vedi *supra*, nota 34) dà facoltà, ai frati che siano maestri o lettori in teologia, di concedere indulgenze-assoluzioni dalla scomunica a chi si confessi con loro (vi corrisponde la facoltà dei confratelli dell'Immacolata e Terziari di scegliere il confessore, anche per i casi riservati papali ed episcopali), con penitenza commutata in opere pie: fanno eccezione i casi di violazione di libertà ecclesiastiche, eresia manifesta e lesa maestà della Bolla *In Coena Domini*, ma solo purché ne sia fatta esclusione espressa nella bolla di facoltà. Quindi è proprio sui casi riservati papali della bolla *In Coena Domini* che le facoltà di

Nella bolla *Quoniam nonnulli* del 9 maggio 1484, Sisto IV ribadisce espressamente la doppia autorità delle lettere d'indulgenza, sia nel foro confessionale che in quello giudiziario, e non solo ecclesiastico ma anche secolare[43]. Contro le opposizioni di «diversi giuristi di diverse parti», che non solo impediscono «indebitamente e ingiustamente» che siano eseguite, ma «non arrossiscono» di molestare chi lo richiede – cioè rifiutano di sospendere in base alle lettere di grazia le procedure ordinarie di giustizia – Sisto IV ribadisce che le lettere di Penitenzieria col solito sigillo

> «si devono intendere spedite secondo l'antico stile di quest'ufficio ...: vale a dire, devono far fede senza discussione ed esser considerate valide, quelle spedite per il foro della coscienza solo nel foro della coscienza, e quelle che riguardano il foro contenzioso, o in cui è stato precisato che valgano anche per il contenzioso o per entrambi i fori, [devono valere] tanto nel foro contenzioso e giudiziario, sia ecclesiastico che secolare, quanto nel foro della penitenza»[44].

Si crea così, nei frati mendicanti con facoltà delegate dal papa, la figura anomala di confessori-giudici delle anime, che assolvendo nel solo foro interno assicurano però grazie-amnistie valide *in utroque foro,* che possono esser presentate anche al

grazia dei mendicanti possono entrare in conflitto con quelle di giustizia degli inquisitori, ostili alle deleghe delle facoltà d'assoluzione di Penitenzieria – un punto cruciale, che tuttavia non vi è qui spazio per sviluppare. Per un'esemplificazione F. TAMBURINI, *Suppliche per casi di stregoneria diabolica*, cit.

[43] *Bulla S.D.N. d. Iulii Papae III cum insertione litterarum fe.re. Sixti p.p. IIII contra dubitantes de facultatibus et auctoritate maioris Penitentiarij SRE ... et validitate literarum officii Sacre Penitentiarie Apostolice* (copia in Biblioteca Apostolica Vaticana, R.I.IV.1681). H.Ch. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina*, Mendrisio - Chiasso 1915, II, pp. 160-161, aveva già sottolineato la doppia validità legale delle indulgenze nei tribunali ecclesiastici e secolari, citando proprio questa bolla di Sisto IV, ripresa e confermata da Paolo III nel 1549 e da Giulio III nel 1550 vedi anche E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie*, cit., II, 2, pp. 85-94.

[44] «iuxta antiquum stilum dicti officii expedite intelligantur ... ille videlicet que forum conscientie in foro conscientie tantum, et que forum contentiosum concernunt, aut in quibus quod in contentioso, aut utroque foro valeat appositum fuerit, tam in foro iudiciali et contentioso ecclesiastico et seculari, quam etiam in foro penitentie omnimodam fidem faciant et valeant», *Bulla ... Sixti p.p. IIII*, cit.

vescovo come certificati di assoluzione dalla sua scomunica, o per annullare e invalidare i suoi atti giudiziari.

Tutto ciò sostituisce alla penitenza canonica, pubblica e obbligatoria, una penitenza «privata» – che, in confessione sacramentale, da obbligatoria si converte in un'elemosina volontaria. Chi acquista una lettera d'indulgenza, il certificato rilasciato da uno di questi confessori privilegiati, ottiene un'amnistia o indulto che confonde, come accuseranno i protestanti, la colpa e la pena. Da un lato il certificato vale per la pena del tribunale episcopale, ossia lo si può presentare al giudice per dichiararsi assolti da scomuniche già comminate e non ottemperate, nonché da qualsiasi procedimento e pena canonica futura per lo stesso peccato; dall'altro, vale come assoluzione dalla colpa ossia nel foro interno, per i reati-peccati occulti, non denunciati o non provabili in giudizio, classificati come mortali dalle scomuniche legislative sparse nel diritto canonico, nelle Costituzioni pontificie e negli stessi decreti sinodali. Per fare un solo esempio tra gli innumerevoli, un'indulgenza concessa a Ginevra e Savoia nel 1504 conferisce ai frati, su confessione sacramentale e offerta, ossia commutazione della penitenza canonica in elemosina a un'opera pia, la facoltà di assolvere

> «simoniaci, fornicatori con consanguinei e affini, chi si fa sostituire per ricevere gli ordini sacri, chi fa violenza a preti e religiosi, preti concubinari, colpevoli di sacrilegi, incendi e furti sacri, falsari, scomunicati, sospesi a divinis che han celebrato o ricevuto gli ordini di nascosto, apostati, incestuosi, spergiuri, saccheggiatori, infami, eretici, adulteri»[45].

«Bollettini» di confessione e certificati d'indulgenza, distribuiti dai frati itineranti e questuanti, offrono un vero e proprio sistema di condoni per assicurare un gettito straordinario alla finanza papale spirituale; ma offendono sin dal loro primo comparire il comune senso della giustizia, come avviene ancor oggi per ogni condono fiscale *una tantum*, e minano l'autorità dei ma-

[45] 15 settembre 1504, «Summarium plenariae remissionis et indulgentiae omnium peccatorum» concessa da Giulio II su supplica del re di Francia e Duca di Savoia, a favore della chiesa e convento di S. Maria del Carmelo distrutti da incendio, H. NAEF, *Les origines de la Réforme a Genève*, I: *La cité des évêques. L'humanisme. Les signes precurseurs,* Genève - Paris 1936, pp. 193, 202.

gistrati ecclesiastici ordinari, molto prima che intervenga, ad offendere i maestri in teologia della Sorbona o il monaco Lutero, l'estensione dei poteri d'assoluzione papale non solo dalle pene canoniche alle colpe occulte, ma anche dalle pene temporali in questa vita, a quelle temporanee in Purgatorio dopo la morte.

6. *I manuali di confessione degli Osservanti: peccati occulti e foro della coscienza*

Il risultato complessivo è di compromettere non solo la competenza ordinaria del foro giudiziario dei vescovi, ma anche dei loro giudici spirituali di prima istanza, i parroci, sia nelle confessioni in punto di morte, sia nell'adempimento dell'obbligo pasquale: con le lettere di confessione e indulgenza i penitenti ottengono infatti di sottrarsi facilmente all'obbligo di confessarsi ogni Quaresima al «proprio sacerdote», fatto dal canone *Omnis utriusque sexus* del 1215, presentando in suo luogo l'attestato di confessione fatta a un frate come sacerdote «privilegiato», e ottemperando all'obbligo per la sola comunione[46].

Entro l'onda che moltiplica nei regolari i poteri papali di grazia si può tuttavia individuare un conflitto e un'alternanza. La linea più ampiamente indulgenziale dei rami conventuali culmina nel 1474 nei noti privilegi, detti *Mare magnum*, che il francescano conventuale Sisto IV concede ai membri del suo ordine, subito estesi anche a quello rivale dei domenicani[47]. Dal suo pontificato in avanti, si può dire che si apra un periodo di vera e propria «anarchia giudiziaria» spirituale: ora infatti gli stessi frati, nei loro manuali o addirittura a titolo

[46] Conc Lat. V, sess. 11 (promulgata da Leone X con la bolla *Dum intra*), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., p. 647; Leone X l'accompagna tuttavia con la *Supernae majestatis praesidio*, 19 dic. 1516, che è un primo tentativo di disciplinare gli aspetti più incontrollati e «anarchici» dell'attività dei frati, *ibidem*, pp. 637-638.

[47] *Bullarium Franciscanum*, NS III, Ad Claras Aquas (Florentiae) 1949, n. 606; vedi anche *Analecta Franciscana*, T. XII, *Regestum Observantiae Cismontanae*, Grottaferrata 1983, pp. 277-281 per le grazie di Sisto IV agli osservanti nel 1478 su petizione di Angelo Carletti appena eletto Vicario generale.

individuale, possono estendere la qualifica di «mortali» a sempre nuovi peccati da loro stessi definiti, per cui possono esercitare le facoltà straordinarie di grazia ricevute dal papa, a prescindere dalle leggi e sanzioni legislative canoniche, sia papali che sinodali: ossia creano nuovo diritto penale «spirituale». Il risultato è che si offusca la già sottile linea di demarcazione tra peccati morali-mentali, e peccati-reati canonici, sino a rendere necessaria, ad esempio, la distinzione tra mortali «con scomunica» e «senza scomunica»[48].

D'altro lato, si delinea presto la reazione dei rami osservanti degli stessi ordini, che mirando a punire piuttosto che assolvere, devono anche trovare un compromesso coi poteri di giustizia ordinaria dei vescovi: tale compromesso mi sembra elaborato per la prima volta nella *Summa* e nei manuali di confessione di Antonino da Firenze – che non a caso è insieme domenicano osservante e vescovo – ed è poi ripreso soprattutto dalle provincie osservanti francescane e domenicane di Toscana (Savonarola) e di Lombardia (i manuali di confessione studiati da Rusconi, ma anche enciclopedie in forma di tascabili a stampa, come la *Summa angelica* di Angelo Carletti, la *Summa Rosella* di Battista Trovamala De Salis o la *Summula Caietani*)[49].

[48] Vedi ad esempio TEODORO DA SOVICO, *Confessionario utilissimo a ogni persona*, Impresso a Milano per ... Ulderico Scinzenzeler ... a spese de D. Alexandro Rotio, 10.III.1486, p. 86, che per il reato di nuove collette o imposizioni sopra chierici, e di statuti e ordinazioni contra la «libertà ecclesiastica» (classificato sotto i delitti «De sacrilegio circa le cose sacre et sacrate», e tipico dal 1469 delle bolle *In Coena Domini*) detta ormai la natura del reato e della pena: «oltra el peccato mortale tu sei obligato de tucti li damni et sei excommunicato tu et quelli che scriveno tali statuti et quelli che zudica secondo quelli statuti». La distinzione tra casi riservati con e senza scomunica si ritrova ancora nel '700, ad esempio nei 16 con scomunica, e 7 senza scomunica promulgati in sinodo dall'arcivescovo teatino di Napoli Francesco Antonio Pignatelli del 1726 (epoca di ripresa rigorista), R. DE MAJO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971, pp. 126-127.

[49] R. RUSCONI, *Manuali di confessione milanesi editi tra il 1474 ed il 1523*, in «Archivum franciscanum historicum», LXV, 1972, pp. 107-156; e sempre dello stesso autore i seguenti: *Ordinate confiteri. La confessione dei peccati nelle «summae de casibus» e nei manuali per i confessori (XII-XIV sec.)*, in *L'aveu. Antiquite' et Moyen-Age*. Actes de la table ronde mars 1984, École Francaise de Rome, Roma 1986, pp. 297-313; *Dal pulpito alla confessione.*

Il nuovo sistema si fonda su due elementi. Da un lato i predicatori-confessori, con facoltà d'assoluzione straordinarie estese anche ai *graviora crimina*, dovranno essere più rispettosi dell'autorità dei vescovi, chiedendone la licenza per esercitarle nella loro diocesi. Dall'altro, i vescovi faranno bene ad escludere i pievani o curati, confessori ordinari sì, ma non sufficientemente istruiti, dal potere di assolvere, in confessione sacramentale, da una serie di reati-peccati mortali o «da scomunica» che i vescovi stessi, piuttosto che i frati, possono definire e ampliare. In apparenza, essi non fanno così che proseguire la consuetudine di promulgare scomuniche *a jure*, definendo per legge sinodale i casi riservati al loro foro; ma in realtà non si limitano più ai casi soggetti a scomunica e processo, ma estendono la competenza anche al foro interno, ai peccati «occulti» confessati in confessione sacramentale. Limitano infatti le facoltà di pievani e parroci di assolvere nelle confessioni, per riservarla a un'istanza superiore e più dotta, come sono appunto i predicatori-confessori regolari che ricevono la loro licenza. Nascono o si espandono così, in aggiunta ai casi riservati papali, gli elenchi variabili in ogni diocesi dei casi riservati episcopali, in un'accezione nuova e ben più ampia dei casi *a jure* del diritto classico. Il nuovo sistema infatti è ampliato dai processi per peccati pubblici alle confessioni degli «occulti», introducendo anche qui, con la collaborazione tra vescovi e frati osservanti, la contaminazione tra confessione sacramentale e pene-penitenze giudiziarie.

Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 e 1520 circa, in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 16), Bologna 1984, pp. 259-315; *«Confessio generalis». Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, in *I Frati minori tra '400 e '500*. Atti del XII Convegno internazionale, Assisi 18-20 ottobre 1984, Assisi 1986, pp. 203 ss. Inoltre M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991, anche per un accurato censimento delle edizioni; P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994; *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1995, Spoleto 1996, in particolare P. PRODI, *Conclusione*, pp. 289-306. Su Antonino vedi *supra*, note 36 e 40.

Il risultato è che nei reati morali e religiosi, su cui ha competenza derivata da sacramenti e giuramenti – dall'aborto al concubinato, dall'eresia all'incesto, dall'usura all'adulterio, dalla bestemmia al sortilegio – il vescovo acquista un nuovo e penetrante strumento di controllo, che non si ferma più agli atti e comportamenti manifesti dei peccatori pubblici e notori, contro i quali può (ed anzi deve secondo i manuali e le *Summae* degli osservanti) procedere nel foro esterno con la scomunica, la penitenza pubblica, gli obblighi di soddisfazione e restituzione di danni, prima di procedere all'assoluzione o «riconciliazione»; ma può agire anche contro reati-peccati occulti o segreti, che non emergeranno mai nel foro giudiziario, ma che vengono trasferiti, dal «foro interno» della confessione sacramentale, in un'area di penombra e segreto a metà tra l'uno e l'altro. Quello che i canonisti chiamano «foro della coscienza», e che uniscono al foro confessionale sotto il termine *forum poli*, per contrapporre entrambi al foro contenzioso o giudiziario esterno detto *forum fori*:

«Comunemente gli autori distinguono il foro secondo tre accezioni: in modo che uno si dice contenzioso o *forum fori*, in quanto si svolge in luogo pubblico. Un altro lo chiamano foro della Penitenza, in cui si fa giudizio dell'anima in segreto, per sentenza sacramentale ossia per confessione. L'altro ancora poi si dice foro della coscienza, nel quale si fa un giudizio che è sì segreto, ma tuttavia fuori della confessione. E questi due fori si dicono con un nome solo *forum poli,* in quanto sono distinti dal *forum fori*»[50].

[50] «... tripliciter ab auctoribus communiter distingui[tur] forum, ita ut aliud dicatur externum, quod contentiosum dicitur seu forum fori, eo quod in loco publico exerceatur. Aliud dicunt forum Poenitentiae, in quo secrete exercetur animae iudicium per sententiam Sacramentalem seu per confessionem. Aliud vero dicatur forum conscientiae, in quo iudicium secrete quidem exercetur, sed tamen extra confessionem. Quae duo fora uno nomine dicuntur forum Poli, quatenus distinguuntur a foro fori». Sicché esistono anche non due ma tre diverse forme di assoluzione: a quella pubblica dalla scomunica e censure connesse, che si svolge con le solennità giudiziarie in presenza di notaio e testimoni, e a quella sacramentale, si aggiunge quella che si concede nel «foro della coscienza», intermedia tra le due, fuori del foro sacramentale, ma in segreto e senza pubblicità: «absolutio a censura, quae in foro externo impenditur ea est quae cum strepitu iudiciali impenditur et publice, adhibitis testibus. Quae impenditur, in foro poenitentiae ea est, que impenditur audita confessione peccatorum, et per absolutionem sacramentalem. *Quae vero impenditur in foro conscientiae ea est, quae extra forum sacramentale impenditur et occulte, non adhibitis testibus aut Notario.*

La regola che vale è che al peccato «pubblico», scandaloso o notorio deve corrispondere la scomunica e penitenza pubblica nel foro esterno del vescovo o del parroco; a peccato occulto confessato in segreto, in tutti i casi capitali o mortali che, se pubblici o notorii, sarebbero soggetti a scomunica, si può far corrispondere la commutazione o grazia della penitenza pubblica, e delle ammende di restituzione, in penitenza privata o segreta, su abiura del peccato anch'essa privata o segreta.

Il rapporto che si stabilisce così, nel foro vescovile, tra assoluzione dalle scomuniche e dai mortali occulti da scomunica, crea questioni quasi insolubili, che non si presentano quando i frati vaganti, predicatori e confessori, propagandisti di Crociate e indulgenze, agiscono per così dire come battitori liberi, senza curarsi di confini diocesani né di magistrati vescovili. Una delle maggiori difficoltà riguarda i modi di conciliare il segreto sacramentale col divieto, fatto ai confessori di base, di concedere l'assoluzione nei mortali occulti riservati al vescovo, rinviando i penitenti al palazzo vescovile, o ad un confessore-penitenziere con facoltà e dottrina superiore. Questo sistema divide infatti la confessione in due parti, sicché si discute all'infinito se dev'esser integra o divisibile, quale parte è sacramentale e quale no, e che cosa distingue il segreto confessionale dal segreto del foro interno vescovile. La soluzione dei domenicani, diversa da quella più flessibile dei francescani[51], la troviamo ad esempio nella *Summula Caietani*: il confessore, prima di iniziare la confessione vera e propria, deve procedere a un interrogatorio al penitente sugli *impedimenta*[52] – se è parroc-

Quinimo, etiamsi ea detur aliquibus videntibus, quoties tamen detur sine strepitu, adhuc dicitur in foro conscientiae collata», O. MAZZUCCHELLI, *Tractatus de casibus reservatis*, cit., p. 114, corsivo mio.

[51] Ad esempio B. CAIMI, priore dei francescani osservanti di S. Maria degli Angeli a Milano, nel già citato *Interrogatorium sive confessionale*, dando le tre distinte formule d'assoluzione in confessione – dalla scomunica, dai riservati e dai peccati – per il secondo caso suggerisce che il confessore assolva dai peccati per cui ha facoltà, e «de residuo absolvendo» o invii il penitente al giudice superiore, oppure, se questi è «simplex», scriva lui stesso al vicario vescovile, badando che la lettera non sia letta da nessun altro, «nec per hoc dicitur confessio divisa».

[52] [TOMMASO DE VIO], *Summula Caietani*, cit., p. 533: «Interrogationes praeambulae sunt tres. Primo, si audiendus potest sibi subdi (ossia se si confessa

chiano residente su cui è giudice competente, se è scomunicato di maggiore, se ha occulti riservati come concubinato o usura – e in caso affermativo deve sospendere la confessione, inviando il penitente a procurarsi la debita lettera di assoluzione da chi ne ha le facoltà, per non fargli confessare anche i peccati rifiutando poi di assolverlo: «Et hoc ut non possit postea poenitens conqueri dicendo, quod voluisti audire et scire facta mea, et non vis me absolvere»[53].

Ma se si guarda agli interrogatori sui peccati, è facile constatare che i quesiti suggeriti al confessore, per quanto variabili, non vertono su vizi o peccati solo morali o veniali, come invi-

al giudice territorialmente competente o «proprio sacerdoti») ... Secunda, si est impeditus ita ut non possit ab ipso absolvi, puta si est excommunicatus aliqua reservata excommunicatione (che non può esser assolta che da chi l'ha pronunziata), si est in concubinatu, si usurarius (ossia se è peccatore pubblico e scandaloso, contro cui si deve procedere a scomunica e penitenza pubblica), si perseverans occupator alieni seu tyrannus (che si riferisce ai signori o condottieri usurpatori di città e provincie pontificie, la cui assoluzione è riservata al Papa su patto di sottomissione e resa militare).

[53] *Ibidem*, p. 334. L'amadeita Mattia da Milano (*Repertorium sive Interrogatorium*, cit.), suggerisce ben 28 interrogazioni preliminari. Nelle minuziose *Avvertenze ... ai confessori* di Carlo Borromeo (*Acta Ecclesiae Mediolanensis*, cit., P. IV, I, pp. 760-771) si combinano le regole di Caetano con quelle di Caimi: si insiste anzitutto, secondo le norme tridentine, sulla necessità che la confessione sia «integra» e non divisa, e quindi sulle domande preliminari («se sa di esser incorso in qualche caso riservato, ovvero in qualche scommunica; ovvero se sà di avere qual si voglia altro impedimento, per il quale egli non lo possa assolvere»), ma si contempla poi anche il caso che i riservati emergano durante la confessione, e in tal caso si adotta la soluzione di Caimi: «e trovando all'ora, ò nel corso della Confessione tal impedimento, non proceda più oltre; ma avvisi il penitente, che non può essere da lui assoluto; ed essendo in città, che gli è necessario presentarsi innanzi a noi, ò al Penitenziero maggiore della Chiesa nostra Metropolitana, ò altro a chi sia da noi data facoltà di assolvere in simile caso; ma quando per qualche rispetto giudicasse il Confessore, non convenire che si presenti il penitente, venga lui per le facoltà dal Penitenziero, ò da noi». Se il penitente è di fuori città, la casistica è ancora più complicata: il confessore deve o inviare il penitente al Vicario foraneo, o sottoporgli il caso per essere «subdelegato» ad assolverlo; se non può esser subdelegato, né il caso è compreso tra le facoltà delegate al Vicario foraneo, deve esortare il penitente a venire a Milano, e non potendo «pigli da lui licenza di scrivere, ò dire il detto caso a noi, o al Penitenziero maggiore, per aver la potestà di assolvere, e dovendo scrivere lo faccia colla maggior prudenza e cautela possibile acciò il caso non venga a notizia d'altri» (*ibidem*, p. 764).

dia o gola, ma anche su reati-peccati mortali «contro Dio e il prossimo», ossia contro la fede e con danni a terzi: dai sospetti d'eresia e apostasia a magia e stregoneria, dall'omicidio al furto, dalla bestemmia all'usura, dall'adulterio all'incesto. Nei manuali di confessione, «mortali» sono in senso proprio i peccati-reati definiti dai dieci comandamenti biblici, che hanno forza di legge, e sono quindi distinti dai veniali, variamente ordinati sotto i sette vizi, i cinque sensi e altro. Ma questa prima definizione – che include reati capitali come eresia sotto il primo comandamento, bestemmia, sortilegio, spergiuro sotto il secondo, omicidio sotto il quinto, adulterio, stupro e affini sotto il sesto, e così via – si intreccia in modo inestricabile con quella derivata dalla normativa canonica, che classifica come mortali i reati-peccati perseguibili mediante scomunica, secondo le Decretali, le bolle pontificie, gli statuti episcopali-sinodali, e infine secondo gli stessi manuali per confessori. Uno degli assurdi giuridici derivanti da quest'intreccio, lo si è già visto, è che il confessore può assolvere in segreto, come la Penitenzieria Apostolica, anche «peccati» per i quali sono previste pene di soddisfazione e restituzione di danni, come l'usura o la deflorazione: queste pene, che passando dal foro esterno all'interno, perdono ogni carattere d'obbligatorietà. Quindi i manuali dei rigoristi includono una sezione che tenta di determinare «quando satisfactio debet precedere absolutionem»[54]. Ma è vero anche che sono gli stessi Comandamenti a introdurre un'originaria confusione tra legge e morale, dato che gli ultimi due non riguardano parole o opere – il peccato pubblico o reato – ma il desiderio o intenzione – il peccato occulto o mentale[55].

Non solo nell'interrogazione preliminare dunque, ma anche nella confessione vera e propria sono inclusi peccati mortali che, se pubblici o notorii, sarebbero da perseguire con la sco-

[54] Mattia da Milano, *Repertorium sive Interrogatorium*, cit., c. 86 in fine.

[55] Proprio a chiarire e superare questa confusione è dedicato il lucido e vigoroso sermone di U. Zwingli del 1523 *Sulla giustizia divina e umana* (*Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*) che per la prima volta divide chiaramente la giustizia da riservare ai magistrati laici (essendo aboliti sia i tribunali vescovili, sia le facoltà di giustizia spirituale dei frati), dalla morale che resta di competenza dei pastori, trad. it. in U. Zwingli, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre - E. Campi, Torino 1985, pp. 153-170.

munica e il processo vescovile; protetti dal segreto confessionale, devono ora indurre il confessore rigorista – che non può scomunicare essendo il peccato protetto dal sigillo – a sospendere l'assoluzione e rinviare il penitente al vescovo. Il segreto confessionale è salvo, insieme alla competenza del vescovo, perché non è il confessore, ma il penitente ad essere inviato all'istanza superiore, e il foro vescovile provvede a un'assoluzione e penitenza anch'essa «privata» o segreta. Ma la distinzione tra foro interno ed esterno, confessione sacramentale e giudiziaria diventa davvero molto sottile; in pratica si sospende l'assoluzione, obbligando il penitente a presentarsi se vuol evitare lo scandalo di non essere ammesso con tutti gli altri alla comunione obbligatoria pasquale.

La *Summa* latina di Antonino segue ancora i modelli del XIII secolo, trattando insieme, in un'opera scolastica destinata ai maestri in teologia e diritto canonico, sia la materia delle scomuniche e dei processi, sia delle confessioni sacramentali; la vera novità è che quest'ultima viene stralciata per esser stampata e volgarizzata, in libretti economici ad istruzione dei parroci[56]. Ma nei manuali così ottenuti, le prime nozioni che si vogliono insegnare al parroco riguardano i peccati che non deve assolvere, gli impedimenti alla confessione che deve imparare a memoria: dalle scomuniche *a jure* tratte dalla Glossa, ai casi riservati papali della bolla *In Coena Domini*, fino ai nuovi casi riservati episcopali.

Occorre infine sottolineare che, a mio avviso, questa prassi di casi riservati episcopali, frutto di compromesso tra poteri vescovili e papali, è un fenomeno essenzialmente italiano; in Francia e in Germania la contaminazione tra giustizia vescovile di

[56] Per le due versioni principali, dette *Curam illius habe* (che ho consultato in edizione del 1536: *Incomenza uno tractato vulgare o sia confessionale composto per lo Rev.mo p. Frate Antonino de lordine de frati predicatori arziveschovo de fiorenza*, Venetia, Lucantonio Giunti, 1536, s.n.p.) e *Defecerunt*, vedi l'esaurientissimo censimento in M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 339-360; un altro incunabolo di quest'ultimo, completo degli stralci del diritto canonico necessari ad istruire i confessori nei casi riservati (Confessionale *Defecerunt, Excommunicationes reservatae, De modo interrogandi poenitentes, De restitutionibus*, *Conclusiones et decisiones in foro conscientiae*, Venezia, Pietro di Quarenghi, 29.XI.1497) è stato più di recente segnalato da G. GARAVAGLIA, *Gli incunaboli di Varallo Sesia*, Torino 1995, pp. 61-63.

foro esterno ed interno solleva opposizioni altrettanto violente, quanto la lesione della giustizia ordinaria dei vescovi e dei parroci mediante i poteri straordinari dei frati, distributori di certificati di confessione e lettere d'indulgenza.

7. *Confessione, casi riservati ed eresia nell'età tridentina*

Si è detto all'inizio che, nel definire ordinaria la giustizia vescovile, si doveva intendere che era obbligatoria secondo il principio del giudice naturale, competente su tutti i residenti in un dato territorio: in questo caso tutti i battezzati, residenti nelle parrocchie in cui è divisa la diocesi. La differenza con la giustizia «spirituale» dei regolari, allora, si può ricondurre a quella tra giustizia obbligatoria e volontaria, o più latamente penale e premiale: la prima si fonda sull'obbligatorietà della pena, la seconda sul perdono del reo. Il principio dei mendicanti è che chi si presenta spontaneamente a confessare, dando con ciò stesso prova di pentimento, può ottenere la grazia della commutazione della penitenza pubblica in una penitenza-abiura segreta, e della soddisfazione o restituzione di danni in ammenda-elemosina anch'essa segreta. Incoraggiando la confessione volontaria con la promessa di perdono, a chi dimostri, col fatto stesso di confessare, la sua emendazione o pentimento, i mendicanti si valgono di uno strumento di giustizia eccezionale o straordinaria, per perseguire reati per cui mancano le capacità di arresto o i mezzi di prova; uno strumento che, come in tante altre varianti del genere, trova spazio quando appare insufficiente la capacità della giustizia ordinaria di individuare l'autore del reato e costringerlo a comparire in giudizio.

La materia prevalente su cui si dirige la giustizia spirituale dei mendicanti, nel secondo '400, sono reati cosiddetti di disciplina o morali-penali occulti, non perseguibili nel foro esterno vescovile: per perdonarli *in utroque foro* nella variante indulgenziale, per punirli anche nel foro interno nella tendenza osservante. Ma i regolari sono esperti anche, e forse soprattutto, nella repressione dei delitti d'opinione o di fede; ed hanno combinato sin dall'inizio confessione sacramentale e giudiziaria nel perseguire questi reati per eccellenza occulti – non nel significato prevalente che abbiamo usato sinora, che manchino

di testimoni o di prova, bensì nel senso che sono mentali, e che si intende scoprirli direttamente nel pensiero e nell'intenzione. L'opera del frate inquisitore inizia infatti, com'è ben noto, con la promulgazione dell'editto di fede, che è un editto di grazia nel quale non agisce come giudice ma come predicatore di penitenza, promettendo l'assoluzione a chi faccia confessione e volontaria abiura dal crimine d'eresia. L'editto di grazia è un monitorio pubblico e generale di scomunica, che pone agli eretici un termine perentorio a comparire. Se entro la scadenza si presentano spontaneamente a confessare e abiurare l'errore, possono usufruire della grazia del giudice-confessore; ma la confessione-abiura segreta è considerata piena e sincera solo se il penitente denuncia i complici nell'errore.

Scaduto il termine, il confessore-inquisitore dispone delle informazioni segrete, sia su confessione volontaria di eretici *sponte comparentes*, sia su denuncia di locali autorità ecclesiastiche o delatori privati, per procedere all'inquisizione nominativa o speciale contro i sospetti. Chi non si presenta nel «tempo di grazia» è per ciò stesso considerato ostinato o ribelle, e contro di lui lo stesso frate confessore, ora trasformato in giudice penale, può procedere nel «tempo di giustizia» secondo le norme e le procedure del Codice giustinianeo.

Alla fase missionaria, crociata e indulgenziale del secondo '400 succede la rinnovata minaccia dell'eresia, che riporta la chiesa in fase difensiva. La risposta tridentina segna una ripresa dei poteri dei vescovi e della loro giustizia obbligatoria, in reazione agli eccessi della giustizia volontaria e privata dei frati confessori e questuanti, apostoli mobili della *potestas solvendi* del papa e della Penitenzieria. Il ritorno alla chiesa territoriale ristabilisce, con la centralità del clero secolare e della parrocchia, anche l'obbligo della confessione pasquale al parroco, come unico e obbligatorio giudice naturale di prima istanza, secondo il canone *Omnis* del 1215, mettendo al bando i confessori vaganti e le lettere di Penitenzieria. Ma non si tratta di un mero ritorno all'antico. In Italia anche i tribunali vescovili hanno ormai assimilato i metodi dei regolari, coll'estensione della giustizia penale spirituale dal foro esterno all'interno, per l'assoluzione segreta dai casi riservati. La confessione al parroco, secondo le *Summae* e i manuali osservanti, gli impone di rinviare i peccatori gravi a un'istanza superiore per l'assoluzio-

ne; e la norma che spetta alla Curia vescovile concedere le abiure segrete, nei peccati mortali occulti di cui si riserva l'assoluzione, si può facilmente allargare, dai reati morali e sessuali o di disciplina, a quelli di fede e d'eresia. Basta estendere anche ai vescovi i poteri papali già delegati negli Editti di grazia agli inquisitori mendicanti: la facoltà di concedere, su sospesa assoluzione in confessione sacramentale, la «grazia» di un'abiura privata o segreta dal crimine d'eresia, se il penitente dimostra il pentimento presentandosi spontaneamente al giudice vescovile o all'inquisitore, e completando la confessione con la denuncia dei complici.

La normativa episcopale e tridentina introduce qui un'innovazione cruciale, perché iscrive il sistema premiale-volontario entro il quadro della giustizia episcopale obbligatoria: si ribadisce l'obbligo non solo della comunione, ma anche della confessione pasquale al «proprio sacerdote», il parroco, completandolo con la sua istruzione sui casi riservati episcopali e papali, e imponendo l'obbligo di schedatura nominativa degli inconfessi e incomunicati[57]. Per costringere i penitenti a confessare «volontariamente» anche reati e complici d'eresia, basta infatti combinare la scomunica pubblica, che i vescovi promulgano contro gli inconfessi di cui ricevono le liste nominative dai parroci – la procedura è già chiaramente organizzata da Giberti a Verona sin dal 1542, e appare ormai portata a perfezione

[57] La pratica della registrazione degli inconfessi inizia già prima del concilio di Trento: il primo caso (secondo A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 291; G. FERRARESI, *Il B. Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia 1969, III), è nella Ferrara del secondo '400, ma la schedatura per costringere alla confessione, procedendo alla scomunica degli inconfessi, e quindi ponendoli sotto minaccia di processo per eresia, è inaugurata proprio dalle *Constitutiones* di M. GIBERTI del 1542 (vedi *supra*, nota 8), e diventa sistematica con la combinazione delle norme tridentine coi poteri del Sant'Uffizio: è questo il fine fondamentale degli «Stati d'Anime», su cui le Curie vescovili procedono alle scomuniche, pubbliche e nominative, dei renitenti all'obbligo pasquale. Vedi ad esempio D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta*, cit., p. 37, per l'uso durante la visita pastorale di *testes communis* – gli anziani o «degani» comunali come testimoni d'ufficio – per avere gli elenchi degli inconfessi, e il divieto di ammettere alla comunione, se non su certificato o «bollettino» (*testimonio scripto*) di confessione-assoluzione del parroco. L. NUSSDORFER, *Civic politics in the Rome of Urban VIII*, Princeton N.J. 1992, p. 25, segnala invece i più bassi livelli di osservanza dell'obbligo proprio nella Roma del '600.

burocratica nella Brescia di Bollani – con le norme tridentine del 1551 e del 1562 già accennate all'inizio: l'una che consente di procedere per sospetto d'eresia contro chi è scomunicato da più di un anno, le altre che attribuiscono ai vescovi la facoltà di riservare i casi non solo nel foro esterno o «quoad externam politiam»[58], ma anche attraverso il foro sacramentale, nonché di commutare le penitenze pubbliche in abiure segrete nel foro della coscienza, non solo nei reati morali e sessuali ma anche nel crimine d'eresia[59].

Si recepisce così il sistema osservante dei casi riservati episcopali, estesi non solo dal foro esterno all'interno, ma anche dagli

[58] Conc. Trid., sess. 14 can. 11, *De Sacramento Poenitentiae*: «Si quis dixerit Episcopos non habere ius reservandi sibi casus, *nisi quoad externam politiam*, atque adeo casuum reservationem non prohibere quominus Sacerdos a reservatis vere absolvat, anathema sit»; sess. 14 cap. 7, *De casuum reservatione*: «Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis patribus nostris visum est, ut atrociora et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur, unde merito pontifices maximi, pro suprema sibi in ecclesia universa tradita potestate, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Nec dubitandum est ... quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi ... liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, *presertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est*. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Veruntamen ... nulla reservatio sit in articulo mortis ... extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos iudices pro beneficio absolutionis accedant» (*Conciliorum oecomenicorum decreta*, cit., p. 711, 708). Questi canoni vanno collegati col cruciale e discusso can. 6 *de ref.* della sess. 24: «Liceat episcopis ... *in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis*, delinquentes quoscumque sibi subditos, in dioecesi sua, per se ipsos aut vicarium ad id specialiter deputandum, *in foro conscientiae gratis absolvere*, imposita poenitantia salutari. Idem et in haeresis crimine, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum» (*ibidem*, p. 764).

[59] Conc. Trid., sess. 24 can. 8 *de ref.*: «Quando ... ab aliquo publice et in multorum conspectu crimen commissum fuerit, unde alios scandalo offensos commotosque fuisse non sit dubitandum: huic condignam pro modo culpae poenitentiam publice iniungi oportet», che è tuttavia già corretto da sess. 14 cap. 8: «Episcopus tamen *publicae hoc poenitentiae genus in aliud secretum poterit commutare, quando ita magis iudicabit expedire*. In omnibus etiam cathedralibus ecclesiis, ubi id commode fieri poterit, poenitentiarius aliquis ... ab episcopo instituatur ...», *Conciliorum oecomenicorum decreta*, cit., pp. 764, 757-758.

occulti morali-sessuali a quelli mentali o d'opinione[60]. Il sistema, usato sempre più ampiamente in collaborazione tra vescovi e inquisitori dagli anni '50, è certamente inaugurato dal fondamentale indulto, o editto di grazia generale, concesso da Giulio III nell'aprile 1550, cruciale nel determinare il successivo evolversi della repressione dell'eresia in Italia[61]. Per incoraggiare le autodenuncie e le delazioni nei reati di fede, Giulio III promette infatti la «grazia» di un'abiura segreta a chi si presenti a confessare volontariamente: ma questa abiura viene collegata da un lato all'obbligo generale di denuncia di eretici, sospetti e detentori di libri proibiti, e dall'altro all'obbligo di confessione pasquale.

Uno dei primi collegamenti espliciti tra abiura segreta dell'eresia e i tradizionali cicli penitenziali-confessionali di Avvento e Quaresima viene «proposto» al Consiglio degli Anziani di Lucca dal cardinal Pighini del Sant'Uffizio romano il 3 dicembre 1553, proprio per ottenere l'applicazione dell'editto di grazia di Giulio III. La richiesta è che la Signoria faccia un editto di grazia

«'che tutti quelli che sino a quel giorno, in qualsivoglia modo havessero tenuto alcuna oppinione ... reprobata dalla santa madre Chiesa circa la relligione, se dentro un mese fossero andati a confessare il loro peccato davanti al vescovo o vicario, o altro deputato da chi ne harà l'autorità, etiam secretamente et in occulto, conseguissero l'absolutione et liberatione senza alcuna infamia o altra punitione, pur che sia con l'intentione et animo di non ricadere ... [e che inoltre] per dar più animo alli infecti di emendarsi senza timor di vergogna o nota d'infamia ... questo edicto fosse fatto *in questo natale o in altro simil tempo che le persone sono più frequente nel confessarsi*

[60] Sulla controversia tra vescovi e papa-Sant'Uffizio romano subito apertasi su questa norma vedi *infra*, nota 67.

[61] La bolla *Illius qui misericors*, 29 aprile 1550, in *Magnum Bullarium Romanum*, VI, pp. 414-416, va collegata all'altra della stessa data, *Cum meditatio cordis nostri*, in B. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», XV, 1892, pp. 412-418; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza,* cit., pp. 95-96. Il doppio editto fornisce la base del nuovo sistema, fondato sulla delega ai vescovi (tra i primi Giberti e Morone) dei poteri di grazia già esercitati dal papa, sia di persona sia nella Penitenzieria, i cui poteri *in utroque foro* sono stati confermati appena due mesi prima (*Rationi congruit*, 22 febbrario 1550, in *Magnum Bullarium Romanum*, VI, p. 401): importanti in proposito le osservazioni di P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», C, 1988, pp. 10-11.

e alle devotioni', deputando 'in questo medesimo tempo ... un valente predicator che bene dichiarasse quelle propositioni dannate, sgannasse quelli poveretti che sono in errore per ignoranza'»[62].

Un altro tra i primi esperimenti di applicazione dell'indulto di Giulio III è l'editto di grazia promulgato a Milano nel 1554 da Gian Angelo Arcimboldi, arcivescovo e cesareo senatore, e dal prevosto di sant'Ambrogio come commissario apostolico contro l'eretica pravità, «con partecipazione e consenso» del Senato[63]. Grazie alla doppia autorità di Arcimboldi, l'editto incrocia procedura confessionale e penale; di nuovo diretto a ottenere la consegna dei libri proibiti, presenta le forme iniziali dell'integrazione dei parroci, nel ruolo di confessori – presto coordinati e guidati dai vicari foranei – per convogliare le denuncie e autodenuncie, attraverso la prassi «antoniniana» della ritenuta assoluzione nei casi riservati, ai tribunali vescovili e/o ai commissari del Sant'Uffizio. Come a Lucca, a chi autodenunciandosi denuncia i complici si garantisce, oltre un premio penale in denaro, anche la «grazia» dell'abiura segreta («si accetteranno a penitentia secreta e si libererano et assolver gratis et senza spesa alchuna»). Ma in più, si collega esplicitamente l'obbligo di confessione pasquale per tutti i fedeli con l'obbligo di denuncia degli eretici, per avviare la schedatura di polizia, o «nota dei nomi e cognomi di chi straparla delli articoli della fede, sacramenti e cerimonie, autorità del Summo Pontefice, quelli che dimandano o pregano li demonii o loro sacrificano, o danno aiuto ai Luterani o altri sospetti d'eresia», su questa base si potrà quindi procedere in giustizia contro chi per due anni risulterà renitente all'obbligo pasquale.

Il tema della contaminazione, nel tribunale del vescovo, della confessione sacramentale con la giustizia penale spirituale, attraverso l'abiura-assoluzione segreta nei casi riservati, non è affrontato nelle recenti ricerche sui manuali di confessione, perché per comprenderne esattamente il meccanismo occorre superare un doppio ostacolo: anzitutto si deve davvero abbandonare l'idea che la confessione sia solo un evento morale e

[62] S. Adorni Braccesi, *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze 1994, p. 334.

[63] Il testo in F.H. Reusch (ed), *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzenten Jahrhunderts*, Nieuwkoop 1970, pp. 143-148.

non penale – mentre proprio sulla sua natura giudiziaria, com'è del resto ben noto, continuamente insistono le fonti canoniche e i decreti tridentini. In secondo luogo è necessario collegare, nelle guide per i confessori (non per i penitenti), la parte dedicata agli interrogatori ed elenchi dei peccati alla parte, che sempre vi è collegata, delle scomuniche e delle assoluzioni dalle scomuniche; ed è questo il nodo più intrattabile, perché le scomuniche rappresentano, nel diritto moderno razionale, un relitto arcaico di giustizia magica e irrazionale, risalente ai tempi delle ordalie e dei giudizi di Dio.

Anche il vasto e penetrante studio di Prosperi, destinato senza dubbio a costituire una pietra miliare nella storiografia sull'inquisizione italiana in età moderna, mi sembra però che manchi di considerare, nella sua analisi dei rapporti tra confessori e inquisitori[64], il collegamento – o più esattamente la confusione e contaminazione – tra assoluzione dai peccati, e assoluzione dalle scomuniche: confusione su cui si costruisce, attraverso l'estensione dei casi riservati episcopali dai pubblici agli «occulti», il raccordo tra giustizia penale spirituale e confessione sacramentale. Pure, è a mio avviso solo partendo di qui che si può comprendere appieno come il «foro della coscienza» – secondo le definizioni stesse di teologi e canonisti del secondo '500 e '600 – fosse luogo giudiziario segreto, distinto non solo dal foro contenzioso ma anche da quello confessionale, pur essendo da quest'ultimo derivato e dipendente; e senza questa chiave, credo non si possa neppure apprezzare in tutta la sua portata il fatto che l'uso della confessione auricolare per perseguire l'eresia non è uno slittamento successivo all'istituzione del Sant'Uffizio romano, che si affermi insensibilmente contro le norme canoniche, per tentazione o abuso di potere di inquisitori e confessori[65], ma è una componente strutturale e legale del sistema: preparata da quasi un secolo di attività dei confessori regolari, trasferita già da Giberti – ed è qui la svolta cruciale – dal sistema di giustizia mobile e «volontaria» dei frati,

[64] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., ed anche prima sempre dello stesso autore, *L'Inquisizione in Italia*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari 1992, pp. 275-320, e A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 187-224.

[65] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 226-227.

a quella territoriale e obbligatoria dei vescovi; incorporata quindi nei canoni tridentini, e applicata infine trasferendo ai vescovi i poteri di grazia della Penitenzieria Apostolica, e schedando sistematicamente le «anime da confessione», per la denuncia e la scomunica dei renitenti all'obbligo pasquale, a cura dei parroci e dei tribunali vescovili.

Non credo quindi neppure che si possa contrapporre, come fa Prosperi, la «misericordia» dei vescovi e confessori all'intransigenza del Sant'Uffizio[66]: entrambi sono componenti strutturali del sistema di repressione che si impianta negli anni '50 e '60 del '500, ed entrambi concorrono ad ottenere quelle abiure in apparenza spontanee, ma in realtà coatte, che consentono di avviare sulle denuncie dei «pentiti» i processi contro gli ostinati e ribelli. Tra confessore e inquisitore c'è il cruciale *trait d'union* del «foro della coscienza», dove il perdono è dato solo a chi abiura e denuncia i complici. Alla bolla di Giulio III, che obbliga alla delazione per ottenere la grazia dell'abiura segreta, corrisponde la norma tridentina del 1551 (sess. 14 cap. 7) che conferma la riserva dei casi ai vescovi; e sin da prima che l'una e l'altra siano promulgate ha cominciato ad impiantarsi, per costringere alle «comparizioni spontanee» e alle delazioni, anche attraverso la confessione e i casi riservati, il controllo dell'obbligo pasquale, con la schedatura e scomunica degli inconfessi, promosso proprio dai vescovi conciliari e riformatori. In seguito, materia del contendere diventerà piuttosto se la facoltà di concedere abiure segrete per eresia «nel foro della coscienza» spetti anche ai vescovi – com'è concesso loro dal concilio di Trento nel 1563 (sess. 24 can .6) – oppure debba esser riservata esclusivamente agli inquisitori – come decreta Pio V nella bolla *In coena Domini* del 1568, abrogando in questo il canone tridentino[67].

[66] *Ibidem*, pp. 222-223, anche per la citazione seguente.

[67] La norma tridentina sess. 24, can. 6, che dava ai vescovi la facoltà di concedere la «grazia» dell'abiura segreta *in foro conscientiae* anche nel crimine d'eresia, fu revocata da Pio V con la bolla *In Coena Domini* del 1568, aprendo un lungo contenzioso tra vescovi da una parte, Sant'Uffizio e inquisitori regolari dall'altra, non sanato da una sentenza della Congregazione del concilio che confermava la riserva al papa delle «grazie» di abiura *in foro conscentiae* per eresia (sempre naturalmente su delazione dei complici). Così ad esempio tratta la spinosa questione il criminalista romano PROSPERO

Quanto poi al fatto che, come scrive ancora Prosperi, «cancellare la colpa dell'eresia nel segreto della confessione e sfuggire così al carcere e alla tortura, all'onta dell'abiura pubblica, forse addirittura alla morte» potesse essere «una soluzione liberatoria per i tanti che avevano ragione di temere», si rischia di dimenticare che non siamo qui nel campo della giustizia penale ma d'opinione: la scelta della «misericordia» può certo salvare dalla tortura e dal rogo, ma al prezzo di tradire le proprie convinzioni e rinnegare i compagni di fede. Il giudizio di valore su questo tipo di «misericordia» non può che dipendere allora dalla coscienza individuale, e certo Lutero avrebbe causato meno guai, se avesse considerato l'abiura una «soluzione liberatoria».

Sullo sfondo di questo sistema, in cui la grazia dei vescovi alimenta la giustizia degli inquisitori, diventa particolarmente tragica e precisa la critica della Comunità calvinista modenese, definitivamente dispersa negli anni 1566-1568, quando è papa Pio V e delegato a raccogliere abiure segrete a Modena il cardinale Morone:

FARINACCI nel *Tractatus de haeresi ... ad Paulum V Pont. Opt Max.*, Romae, Ex Typographia Andreae Phaei, 1616, pp. 562 ss., alla *Quaestio* 192, «Absolvere ab excommunicatione propter haeresim praecipue incursam qui possint»: «licet vigore Concilii Tridentini Episcopus per seipsum possit in foro conscientiae occultos haereticos absolvere, ut c. 26 [in realtà 6] sess. 24 de reformatione, ***hodie tamen quia decreto predicto vigore Bullae Coenae Domini derogatum videtur***, ideo occultos haereticos Episcopus absolvere non poterit, et non solum ex dicta Bulla Coenae Domini, sed ex declaratione Pii V et Gregorii XIII». La *Regula* è quindi che il vescovo può assolvere nella sua diocesi *ex sua ordinaria potestate* (a meno, è qui sottinteso, che non sia Commissario delegato dal Sant'Uffizio) solo *in foro exteriori*, e solo «in haereticis qui iudicialiter inquiruntur, et poenitentes redeunt», ma non ha la facoltà di ricevere denuncie «nel foro della coscienza» e commutare la penitenza pubblica in segreta, riservata all'inquisitore: è questa infatti la facoltà cruciale, che assicura al giudice i nomi dei sospetti attraverso le «comparizioni spontanee» per ritenuta assoluzione del confessore. La «sententia probabilior tutior et verior», «et iuri consona et communiter a doctoribus recepta», è per Farinacci che il vescovo può sì «penitenziare» e riconciliare anche per eresia, ma «non in foro conscientiae, prout loquitur bulla Coenae Domini, sed in foro exteriori»; ma c'è a Roma chi nega al vescovo anche questa facoltà di «penitenziare» gli eretici nel foro esterno, ad esempio Lelio Zecchia, che rileva come «hodie vigore Bullae Coenae Domini non Episcopis, sed tantum inquisitoribus liceat in foro exteriori poenitentes et abiurantes absolvere» e che «ita saepe in Senatu supremo Inquisitionis pronunciatum est».

«Del papa credevamo ch'avesse l'authorità da Cristo per far osservare quello ch'Iddio avea ordinato et comandato, ma non per aggiongere nuove leggi e precetti e fare il giogo insopportabile dei comandamenti fatti alli christiani ... E consequentemente dicevamo e credevamo che leggi, ordini e precetti del papa non potessero obligare a peccato alcuna persona, per essere leggi positive e fatte da un uomo, e che un uomo non poteva obligare alcun altro uomo a peccato mortale, et solo la legge d'Iddio obliga a peccato mortale ... Non credevamo l'indulgenze e *non credevamo che il papa potesse, né altro prelato della chiesa, riservarsi caso alcuno* che l'uomo da quello non potesse essere absolto inanzi a Dio. *Né credevamo ch'el papa potesse escomunicare alcuno, né similmente altri prelati*, ma che quelli solamente fossero scomunicati che non credono nel figliuol d'Iddio ... havendo Christo Signore Nostro satisfatto per noi et quanto alla colpa et quanto alla pena temporale et spirituale, le nostre satisfationi di digiuni, d'elemosine, di peregrinaggi et d'altre opere simili non sono né satisfattorie né meritorie, ma siamo bene obbligati ad operare bene, et perché facciamo quello che siamo obbligati di fare, per questo non meritiamo alcuna cosa appresso Dio, al quale siamo debitori di simil opere»[68].

8. *Confessione e inquisizione nello Stato pontificio e nel Viceregno*

Un sommario spoglio di costituzioni e decreti sinodali, tuttavia, mostra che entro questo sistema – che ritengo unico e peculiare all'Italia, del tutto assente dai paesi rimasti cattolici Oltralpe, e diverso anche dal sistema spagnolo – esistono alternative e conflitti, che si riflettono nell'espansione o contrazione dei casi riservati episcopali[69]. Nuovi manuali come quello di Navarro[70], e costituzioni sinodali di vescovi di Sicilia, dello Stato pontificio e del Viceregno, mostrano che, restando fermo il controllo dell'obbligo di confessione pasquale, per assicurare le comparizioni «spontanee» e le denuncie dei complici nei

[68] C. BIANCO, *La comunità di «fratelli» nel movimento ereticale modenese del '500*, in «Rivista storica italiana», XCII, 1980, nota p. 657, corsivo mio.

[69] Alla base di queste variazioni sta il contenzioso tra il papa (o piuttosto il Sant'Uffizio romano) e i vescovi sul punto se la facoltà di riservare casi, e commutare le penitenze pubbliche in segrete, possa estendersi anche alle abiura per eresia «nel foro della coscienza», facoltà concessa dal concilio di Trento, ma abrogata da Pio V con la bolla *In Coena Domini*, vedi sopra nota 67.

[70] D. MARTINI AZPILCUETAE NAVARRI, *Manuale de' Confessori et penitenti ...*, Venezia, Gabriel Giolito, 1569.

delitti d'eresia si può far capo direttamente al Sant'Uffizio romano, mentre agiscono come suoi delegati periferici i vescovi centro-meridionali, sudditi anche «temporali» e politici del papa, immediati nello Stato pontificio, mediati-feudali nel Viceregno. In tal caso, mentre si riducono i riservati episcopali, si ampliano, alla maniera spagnola, i reati non solo d'eresia, ma anche di morale e gli stessi delitti comuni di competenza del Sant'Uffizio, nonché le competenze dei vescovi meridionali, come delegati periferici del tribunale politico centrale[71].

Nel fortunato manuale di confessione dell'agostiniano spagnolo Navarro, che era dal 1567 anche consultore della Penitenzieria[72], alle minuziose casistiche di peccati veniali e mortali, con e senza scomunica, riservati episcopali e papali, che complicano sino all'eccesso i manuali osservanti, si sostituisce la ben più facile distinzione tra peccati da confessione (mortali o veniali ha qui poco rilievo), e «crimini enormi», nell'accezione romanistica dei *crimina publica* contro la religione e lo Stato: e per questi ultimi è il cardine stesso del segreto confessionale che viene annullato. La dottrina generale dei sacramenti, argomenta Navarro, è che sono efficaci *ex opere operato*, e quindi non valgono se non per «difetto di sostanza»: quanto alla confessione la sostanza è il proposito o 'intenzione mentale', e questa manca se include solo quella di «manifestare il secreto, senza proposito di confessare i peccati, né di ricevere l'assoluzione». Se ne deduce, con argomento capzioso e circolare, che il «vero» proposito di confessare i peccati (in quanto distinto

[71] G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, in «Rivista storica italiana», XXIV, 1988, pp. 42-67; A. BORROMEO, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-1978, pp. 219-276.

[72] N. DAVIDSON, *Theology, nature and the law: sexual sin and sexual crime in Italy from the fourteenth to the seventeenth century*, in T. DEAN - K.J.P. LOWE (edd), *Crime, society and the law in Renaissance Italy*, Cambridge 1994, p. 85; vedi anche i suoi consulti canonico-teologici, D. MARTINI AZPILCUETAE NAVARRI I.U.D. Celeberrimi, Sacri Apostolicique Ordinis Canon. Reg. S. Augustini, *Consiliorum seu Responsorum in quinque libros, iuxta numerum et titulos Decretalium distributorum Tomi duo ... cum adnotationibus ...*, Venetiis, Apud Ioannem Guerilium, 1600.

dal mero «manifestare») deve escludere nel penitente la volontà di mantenere il segreto, «perché così fatto manifestare non è sacramentale, né obbliga più degli altri segreti fuori confessione». In pratica, se manca l'intenzione di confessare, nel senso di rompere il segreto con la denuncia, la confessione sacramentale non esiste: e questa disposizione dev'esserci in tutti i casi di «pericolo della repubblica, e dell'anima». In assenza del sacramento, il confessore resta tenuto solo al segreto di «legge naturale» (che è un obbligo morale), mentre non è più vincolato dal segreto sacramentale, che è di legge «divina positiva» (è un obbligo di legge); e la legge morale ammette eccezioni e deroghe, com'è appunto il caso nei crimini d'eresia e lesa maestà, in cui anche il confessore può denunciare se il penitente non si autodenuncia:

> «Il che molti non sanno, et perciò gravemente errano, e pongono a quelli à quali si manifestano in necessità di manifestarli, alle volte per le scommuniche, che si fanno [s'intendono qui le bolle di anatema papale, e specificamente quelle *In Coena Domini*], alle volte come testimonij presentati in presenza de' giudici, et talvolta per essere il male alla repubblica dannoso, ò al prossimo ... [giacché] non pecca, ma fa quello, à che è obligato, colui che denuntia i peccatori à chi conviene, et i peccati, che si apparecchiano pernitiosi, et a danno della Repubblica, ò del prossimo»[73].

In sostanza, per Navarro non solo la confessione non obbliga al segreto, ma anzi obbliga alla denuncia il confessore, se il penitente non è disposto ad autodenunciarsi e denunciare i complici, in tutti i casi in cui la competenza politico-penale è del Sant'Uffizio: e i casi di «lesa maestà» negli stati di immediato o mediato dominio pontificio includono, secondo gli elenchi delle bolle *In Coena Domini*, sia il tradimento politico che l'eresia. Anziché sui casi riservati ai vescovi, pertanto, questo sistema si basa sull'ampliamento dei casi riservati al Sant'Uffizio, le cui competenze giungono ad includere, secondo il criminalista Prospero Farinacci, sino ai rapinatori, omicidi o banditi di strada da un lato, e ai peccatori pubblici contro la morale e il culto, il clero e le chiese dall'altro, se si può supporre in loro – proprio in quanto pubblici o recidivi – l'intenzione di negare

[73] D.M. AZPILCUETA NAVARRO, *Manuale de' Confessori et penitenti*, cit., pp. 22-27, 40 ss. per la legge d'onore che obbliga al segreto soltanto morale, pp. 381-382 per la deroga per la sicurezza dello stato.

i comandamenti che vietano simili reati, il che configura il sospetto d'eresia[74].

Una volta stabilito che non esiste segreto confessionale nei delitti contro lo Stato-Chiesa riservati al Sant'Uffizio, il manuale di Navarro può distaccare per il resto la confessione dalle scomuniche e dai casi riservati episcopali, presentandola già nella sua forma moderna[75]. Ciò non significa che venga meno l'obbligo di autodenunzia su confessione pasquale: manca soltanto, come già a fine '400, l'obbligo di confessarsi al parroco – e del resto da sempre, nel centro-sud, al rigoglio delle «religioni» dei frati fa riscontro la debolezza del clero secolare-parrocchiale[76]. L'obbligo di confessione annuale, per non incor-

[74] Per quest'ampliamento delle competenze del Sant'Uffizio nello Stato pontificio P. FARINACCI, *Tractatus de haeresi*, cit., pp. 25-26: si devono considerare eretici anche i «fures adulteri homicidae et similes ... si pertinaciter assererent licitum esse furare», nonché se sono «consueti et notorij delinquentes», perché questo presuppone l''intenzione' o 'ostinazione mentale'. Quanto all'estensione a qualunque «peccatore pubblico» contro la morale (nel comportamento sessuale), e contro la religione (cioè in atti e parole contro il culto, i preti e le chiese), anche qui vale il principio che «ex publicis peccatis ab aliquo impudenter commissis oritur contra Peccatorem suspicio Haeresis». Base dell'«ampliazione» dunque è sempre il ricorso all'intenzione mentale; il tutto è naturalmente coronato dalla solita norma tridentina, che vuole che «etiam haereticus reputetur, qui singulo anno sua peccata non confitetur, nec Sanctissimam sumit Eucharistiam».

[75] Per un esempio delle manipolazioni cui si poteva prestare l'uso delle confessioni e abiure segrete in materia di «fede», regolato direttamente da Roma – sistema sommerso di cui i veri e propri processi dei tribunali periferici del Sant'Uffizio, come quello arcivescovile di Napoli, non erano che la punta affiorante – vedi l'eloquente e davvero incredibile lettera in materia di censura dei libri del Segretario di Stato Banchieri all'arcivescovo di Napoli Pignatelli, 10 gennaio 1733, edita da L. OSBAT, *Il Sant'Ufficio nella Napoli di Giannone. Contributo alla storia della giurisdizione ecclesiastica,* in R. AJELLO (ed), *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli 1980, II, pp. 651-658.

[76] Vedi ad esempio il fallito tentativo di Lelio Brancaccio a Taranto, nel 1574-76, di trasformare il governo capitolare della città, emancipando gli altaristi del duomo-chiesa matrice, che officiano come cappellani-curati nei quattro quartieri, per incardinarli in quattro parrocchie beneficiate (che non saranno costituite che nell'800), in modo da consentire al vescovo di tener nota di concubini, inconfessi e incomunicati, cosa impossibile con il sistema di chiese conventuali e cappelle: V. DE MARCO, *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*, prefazione di G. De Rosa, Roma 1988, p. 63, e Appendice pp. 279-298.

rere nel sospetto d'eresia, sarà assolto ricorrendo a un confessore conventuale o «privato», che rinvierà il penitente al giudice, o lo denuncerà lui stesso, in caso d'eresia; e si tratterà facilmente di uno dei nuovi sacerdoti regolari pontifici, Gesuiti o Teatini per le confessioni frequenti ai nobili, Cappuccini o Lazzaristi per le missioni urbane e rurali per i plebei.

Mentre la doppia rete dei vescovi e dei regolari assicura l'intransigente repressione dei delitti contro la fede e l'ordine politico, nei reati morali e sessuali, alle penitenze pubbliche e segrete, inflitte dai vescovi di stile borromaico degli Stati centro-settentrionali, può subentrare un ritorno all'indulgenza pretridentina, in nome della necessità di evitare scandali e tutelare la fama delle persone «d'onore». Intorno al Sant'Uffizio e ai suoi giudici periferici, qui i nuovi ordini regolari possono diventare tramite per concedere, di nuovo, facili assoluzioni-indulgenze, quando non si tratti di peccati-delitti contro l'autorità politica ed ecclesiastica, ma di reati «privati» di natura morale e sessuale.

Non a caso, quindi, sono ancora i manuali osservanti ad essere più comunemente prescritti ai parroci dai vescovi di modello tridentino e borromaico[77]; mentre è soprattutto nello Stato pontificio e nel Viceregno, dove il Sant'Uffizio è tribunale politico centrale, e i vescovi sono i suoi giudici istruttori periferici, che s'incontrano più facilmente decreti sinodali che riducono al minimo i riservati episcopali. Un rapido spoglio di questi decreti, per confrontare le norme su confessione e casi riservati, mostra che accanto a vescovi teatini o «borromaici» che li

[77] Vedi ad esempio la riedizione del Confessionale di Savonarola curata dal vescovo Ippolito de Rossi a Pavia, *Confessionale R.F. HYERONIMI SAVONAROLAE O.P ... Iubente R.et Ill. DD. HYPPOLITO DE RUBEIS, Episcopo Papien. ac Comite, ad commune clericorum usum commodumque, de novo impressum, mendisque quibus passim scatebat expurgatum, ... Additis nonnullis ex Concilio Tridentino, precipue excommunicationum sententiis ...* Per Rev. D. ALEXANDRUM SAULUM Theologum collectis et revisis, Papiae, apud Hyeronimum Bartolum, 1567; per la sua successiva fortuna, M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 473-478; per l'obbligo fatto ai parroci nelle visite e la prevalenza dei manuali osservanti pretridentini vedi anche la tesi di laurea di G. PROSERPIO, *Libri, clero e cultura nelle visite pastorali di Carlo Borromeo alle Tre valli svizzere (1567-1577)*, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere, a.a. 1990-91, rel. C. Di Filippo.

estendono a dismisura[78], ve ne sono altri che li riducono a tre-quattro al massimo, come ad Osimo, Salerno o Mazara del Vallo[79]: qui è anche facile riconoscere un tono assai più lassista e spagnolo che borromaico, e qui si consigliano manuali spagnoli come il Navarro, in cui la confessione appare già nella sua forma moderna, slegata dal potere episcopale di scomunica.

La Controriforma non è tutta borromaica, e i rapporti tra vescovi da un lato, Sant'Uffizio e ordini regolari dall'altro possono essere assai diversi da quelli di vescovi-modello come Giberti e Morone, Borromeo e Bollani. Credo anzi che uno spoglio più ampio dei decreti sinodali potrebbe mostrare che, tra il papato di Clemente VIII e l'età dei Borghese e dei Barberini, il loro tipo di Controriforma è finito. Si apre tutt'altra fase, quella del Papato barocco, militante e trionfante, che non appartiene a zelanti come i vicari foranei di Borromeo, ma al peculiare *mixage* tra lassismo morale e intolleranza politico-teologica, che è già riconoscibile in Juan de Azpilcueta Navarro.

9. *Conclusioni: una polizia delle coscienze*

Perché si colga appieno la peculiarità di questo sistema, deve esser ben chiaro che il suo tratto fondamentale non va cercato

[78] R. De Maio, *Alfonso Carafa Cardinale di Napoli (1540-1565),* Città del Vaticano 1961, pp. 188-192; per i casi riservati rinnovati nella visita del 1642 del vescovo teatino-borromaico di Monopoli Francesco Surgente, L. Donvito, *Le chiese locali nella prima età moderna: Monopoli dal governo capitolare al governo vescovile*, in L. Donvito (ed), *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987, pp. 233-4.

[79] *Constitutiones et decreta condita in plena synodo dioecesana sub Ill. et Reverendissimo Domino Don* Antonio Lombardo, *Episcopo Mazariensi Regio Consiliario. Cum citationibus ex Sacra Scriptura, Iure pontificio, Imperiali, Constitutionibus Regni, et Sacro Concilio Tridentino excerptis, per Exc.tem D.num* Nicolaum de Iacalonis *U.I.D. Eximium Iudicem et assessorem dicti Ill.mi Domini*, Panormi, Apud Io. Matheum Maydam, 1575; *Constitutiones editae a M.* Antonio Marsilio Columna *Archiepiscopo Salernitano, in doecesana synodo celebrata Salerni Non.Maij 1579, Adiectis ... Summor.Pontificum Constitutionibus et Concilii Tridentini Decretis ...* Neapoli, Ex Officina Salviana, 1580; *Constitutiones et decreta edita in synodo dioecesana Auximana anno post Christum natum MDXCIII ab Ill.mo et Rev.mo D.* Antonio Maria Gallo *S.R.E.Tit. S. Agnetis in Agone Presb. Card. et Pisc. Auximano, sedente Clemente VIII Pont. Op. Max*, Perusiae, Apud Petrum Iacobum Petrutium, 1594.

né nel numero dei roghi né nella gravità delle pene, benché anche queste non manchino di certo, ma nel potere di corruzione delle coscienze: nell'incoraggiare la censura e l'autocensura, la delazione e il segreto, le calunnie e le vendette trasversali, la simulazione e la dissimulazione. Esso non ha nulla a che fare con la giustizia penale, e non può esservi paragonato: è una doppia e capillare rete di spionaggio delle coscienze, che emerge negli anni '50-'60 del XVI secolo dalla combinazione tra confessione sacramentale, obbligatoria a Pasqua, riserva dell'assoluzione, e «spontanee comparizioni», a seconda del peccato-reato riservato, davanti al giudice vescovile o al delegato del Sant'Uffizio, per ottenere l'abiura e penitenza segreta, in cambio dell'autodenuncia e della denuncia di amici, vicini e persino dei più prossimi parenti.

È davvero una cosa che stupisce, che si possa riferire di un sistema così penetrante e totalitario da seminare il sospetto sin tra i membri della stessa famiglia, e da trasformare la confessione in uno strumento sistematico di delazione, senza neppure un sussulto di sorpresa o d'indignazione: come in questo commento al caso di un pievano del Friuli che, nel 1645, riesce «a raccogliere e trasmettere una discreta quantità di confessioni e denuncie» contro pratiche magiche e superstiziose: «ed egli poté annunciare lieto all'inquisitore che finalmente aveva visto anche delle figlie denunciare le superstizioni delle loro madri»[80]. Quanto alle «spontanee comparizioni», esse costituiscono ormai, nel '600, una parte importante degli atti processuali negli archivi periferici del Sant'Uffizio. In Friuli

> «viene detto con chiarezza che la denuncia è stata un passo obbligato imposto dal confessore, il quale si è rifiutato di assolvere prospettando al penitente le gravi conseguenze morali [sic] cui sarebbe andato incontro ove non avesse fatto quanto prescritto. Accade spesso che sia lo stesso sacerdote a presentarsi accanto all'interessato od in sua sostituzione ... in ogni caso precisando di essersi deciso dopo esser stato liberato dal vincolo del segreto».

Ma accade anche che il penitente si serva del confessore per far giungere all'inquisitore denuncie contro terzi, oltre ad es-

[80] G. PAOLIN, *Inquisizione e confessori nel Seicento in Friuli: analisi di un rapporto*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste 18-20 maggio 1988, Roma 1991, pp. 177, 178-9, 181-182.

sere sempre obbligato, naturalmente, a denunciare chi conosce oltre che se stesso per avere l'assoluzione. Sempre nello stesso studio, si riferisce questo dialogo in un processo udinese a metà '600, in cui una donna ha mandato a chiamare l'inquisitore in punto di morte, «posto che il confessore non la voleva assolvere se prima non avesse denunciato come strega una cui era ricorsa per guarire»:

«malata e visitata a casa, chiede di essere assolta, mentre l'altro [l'inquisitore] deve chiarirle la differenza tra denuncia e confessione e farle dichiarare con chiarezza a quale delle due voleva ricorrere. 'Lei ha mandato a chiamare il padre inquisitore, che prontamente è venuto da lei. Hora se le dimanda quello pretenda dal padre qui presente'. Al che ella rispose: 'Io desidero da vostra paternità che mi assolva da i peccati ne' quali sono incorsa'. Le si disse ancora: 'Altro è di voler assolutione di peccati in confessione et altro voler esporre al Santo Uffitio qualche particolare che a quello aspetti [competa], perciò si dechiari quello che vuole ...'».

La malata quindi procede alla denuncia; anche in un altro caso del 1653, nella supplica di un friulano «di ricevere l'assoluzione dall'inquisitore, per poter poi conseguire un'altra assoluzione dal suo confessore ... il penitente sembra considerare praticamente simili i due eventi». La differenza, su cui insistono puntigliosamente gli inquisitori, è ancora quella cavillosamente argomentata dagli osservanti, che il penitente è indotto dal confessore a presentarsi «spontaneamente» al giudice per ottenere l'assoluzione: ma non stupisce che la gente comune si confonda facilmente, come molto spesso si confondono i confessori e ci confondiamo noi.

Oltre la «religione popolare»*

di *Ottavia Niccoli*

1. Il titolo attribuito a queste pagine può sembrare ormai anacronistico, in quanto evoca un problema apparentemente non più d'attualità nel dibattito storiografico, e fa riferimento ad una terminologia – quella della «religione popolare» – molto discussa, anzi tanto discussa da essere sostanzialmente caduta in desuetudine sin dalla fine degli anni '70[1]: una terminologia, per dirla con le parole usate nel 1978 da Gabriele De Rosa, «di quelle che oggi ... suscitano un vespaio di polemiche»[2]. Si può ricordare in particolare, a questo proposito, l'introduzione di Carlo Ginzburg ad un numero di «Quaderni Storici» da lui curato nel 1979, il cui titolo suonava infatti *Religioni delle classi popolari*; e questo proprio in opposizione all'espressione «religione popolare», considerata «una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale»[3], e quindi inutilizzabile e da rigettare. Il plurale «religioni» era evidentemente brachilogico e stava per «forme della vita religiosa», ma il suo uso non si riduceva ad una motivazione pratica, volendo

* Alcune delle considerazioni che occupano qui i primi due paragrafi – in particolare per quanto concerne la discussione del libro di E. Duffy – sono già apparse in forma più breve in un contributo di chi scrive dal titolo *A proposito di qualche libro recente di storia religiosa*, in «Studi storici», XXXVIII, 1997, pp. 107-134.

1 Una abbondante bibliografia in proposito in D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como: Agno XVI-XIX sec.*, Comano 1989, pp. 26-28, nota 5, a cui si dovrà aggiungere l'ampia discussione di F. BOLGIANI, *La religione popolare. Problematica storico-critica*, in L. SARTORI (ed), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Padova 1983, pp. 11-41.

2 G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma - Bari 1978, p. 3.

3 C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, II, 41, p. 393.

piuttosto sottolineare in forma radicale e provocatoria la grande pluralità storica di variabili di questa dimensione del sentire e dell'agire umano tra medioevo ed età moderna. Per usare le parole stesse di Ginzburg, che penso possa essere utile riprendere in questa sede, si trattava di far emergere

«la fisionomia quanto mai varia dei rapporti che nella società dell'Europa preindustriale coinvolgevano, sul terreno religioso, classi egemoni e classi subalterne. ... Il risultato di questi rapporti non è mai scontato. Si ha, storicamente, una gamma ricchissima di possibilità, comprese tra l'acculturazione sostanzialmente riuscita (più o meno durevole) a un estremo, e la contrapposizione ostinata e consapevole (anch'essa, più o meno prolungata) all'altro. Il plurale della prima parola del titolo ... vuole sottolineare proprio questa varietà, irriducibile a una definizione, dei comportamenti e degli atteggiamenti religiosi delle classi popolari»[4].

La contrapposizione fra «classi egemoni e classi subalterne» fa parte di un linguaggio gramsciano che forse oggi non si usa più. Ma in effetti Ginzburg – con il quale su questo punto ha concordato, qualche tempo dopo, anche Franco Bolgiani[5] – rifiutava una contrapposizione monolitica in questo senso: come abbiamo sentito, parlava piuttosto di «fisionomia quanto mai varia di rapporti», di «varietà irriducibile di comportamenti e di atteggiamenti religiosi». Sono parole sulle quali è opportuno continuare a riflettere, e su cui avremo occasione di tornare.

Vorrei anche ricordare che l'espressione «religione popolare» è in qualche modo inscindibile da quella, parallela, «cultura popolare»: entrambe sono collegate da una premessa sottintesa, non priva di equivoci, cioè dall'idea che esista una specificità e unità religiosa e culturale compatta delle classi subalterne. Noi sappiamo invece, ce lo ha dimostrato Jean-Claude Schmitt[6] e poi molti altri dopo di lui, che neppure il folklore è specifico di una sola classe sociale. Alternativamente, il termine «popolo» è stato usato (per esempio in un contributo recente di Wolf-

[4] *Ibidem*, pp. 393-394.

[5] F. BOLGIANI, *La religione popolare*, cit., soprattutto pp. 36-37.

[6] Mi riferisco in particolare al volume di J.C. SCHMITT, *Il santo levriero. Guinefort guaritore di bambini*, Torino 1982. Ma cfr. anche, dello stesso, *«Religion populaire» et culture folklorique*, in «Annales ESC», XXXI, 1976, pp. 941-953.

gang Bruckner[7]) nel significato di «popolo di fedeli», comprendente tutti i laici, ma può a mio parere acquistare una maggiore concretezza, e quindi essere utilizzato in forma ottimale, facendo riferimento ad una realtà più delimitata, anche se certo non omogenea, quale il popolo cittadino; non quindi una massa vaga e indifferenziata, priva di qualunque connotato specifico, ma quel tessuto sociale complesso che sostanziava di sè la realtà urbana italiana agli inizi dell'età moderna, e al quale si fa almeno in parte riferimento – ma qui il terreno diventa davvero troppo ampio per essere battuto, anche solo per accenni – anche quando si parla di «religione civica» o, ancora, di «rituale civico», entrando dunque nei rapporti fra «governo della città» e «religione della città», e cercando altresì di dare di questi rapporti una lettura antropologica[8].

Fatte tutte queste premesse, prese tutte queste precauzioni, torniamo finalmente ad affrontare il problema reale che la terminologia dalla quale siamo partiti, anche se la possiamo e dobbiamo superare, comunque sottende: che è quello del resto al quale già accennava Ginzburg, ma che forse qui possiamo meglio esplicitare, della differenziazione delle forme della vita religiosa all'interno di uno stesso territorio e di uno stesso periodo. Dunque differenziazione sociale, ma anche per sesso, per livello culturale, per gruppo di età (e altre). È una molteplicità di variabili, se vogliamo ovvie, che si intrecciano a quelle, certo non meno ovvie, derivanti dal contesto geografico e politico, e quindi anche dalla diversità delle rispettive istituzioni ecclesiastiche: struttura e gestione delle diocesi; ruolo dei capitoli; pievi, parrocchie, chiese ricettizie; ordini religiosi, conventi e loro attività; benefici e commende; funzionamento delle diverse Inquisizioni, e così via. Tutte tematiche che negli ultimi anni hanno attirato una particolare attenzione anche per

[7] W. BRUCKNER, *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, p. 187.

[8] Su ciò vedi da ultimo M. CAFFIERO, *La maestà del papa. Trasformazioni dei rituali del potere a Roma tra XVIII e XIX secolo*, in M.A. VISCEGLIA - C. BRICE (edd), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, Roma 1997, pp. 281-316 e l'ampia bibliografia ivi contenuta.

i loro significativi rapporti con i processi di costruzione dei poteri statali in età moderna, ma che naturalmente vanno considerate con non minore interesse per quello che tali diversità potevano significare nella percezione e nell'esperienza quotidiana dei singoli o delle comunità. Si pensi, per fare solo due esempi, all'importanza che poteva assumere per un consistente numero di fedeli e per le forme del culto da essi prestato il controllo esercitato dal vescovo sull'erezione di un santuario sul luogo di un'apparizione, il ruolo della fabbriceria che ne aveva la cura, l'eventuale intervento inquisitoriale per controllare l'affidabilità del veggente e così via[9]; oppure alla rilevanza che ebbero per un elemento fondamentale della vita religiosa della prima età moderna, quale la frequentazione della Bibbia in volgare, le tensioni e i contrasti di potere fra la congregazione dell'Indice e quella dell'Inquisizione[10]. In entrambi questi casi la vita delle istituzioni e l'evoluzione del loro ruolo interferivano in maniera immediata con un tramite della percezione del rapporto con il soprannaturale, sia che si trattasse di visioni e dei culti a cui esse davano origine, sia che ad essere coinvolte fossero le forme di lettura della Scrittura.

Sono tutti elementi che permettono di intuire – semplificando al massimo il discorso – una grande varietà di possibili approcci al rapporto con il sacro, sia in generale che nella specificità dei singoli ambiti, delle singole istituzioni, delle singole pratiche devote. C'è una favola molto bella nell'ultimo dei *Quattro libri di lettura* di Leone Tolstoi (che del resto sottintende un punto di vista ben presente anche nelle opere maggiori dello scrittore russo). Mosé, vagando nel deserto, incontra un pastore nomade e ascolta la sua preghiera. Il pastore si rivolge a Dio e si dichiara suo servo: vorrebbe lavare i suoi piedi, rassettare i suoi abiti, offrirgli il latte del suo armento. Mosé si indigna e accusa il pastore di empietà: Dio non ha corpo, il rapporto con lui non può essere che spirituale. Ma Dio stesso fa udire

[9] Queste considerazioni sono suggerite in particolare dalla vicenda illustrata da A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna*, in S. BOESCH - L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi. Istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila 1984, pp. 623-636.

[10] Cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997.

la sua voce e rimprovera Mosé, ricordandogli che «ciascuno pensa Dio conformemente alla propria umanità. Ciò che sarebbe male per te, è bene per un altro»[11].

2. Passando dal piano della favola a quello della riflessione storiografica, ciò che intendo dire con questo racconto e con le considerazioni che l'hanno preceduto è che, volendo andare «oltre la religione popolare», come certo si deve andare, perchè una astratta «religione popolare» in quanto tale non è mai esistita, non dobbiamo però sottrarci al problema della molteplicità dei livelli (o delle tipologie) della vita religiosa. All'interno dell'ortodossia (o ai margini di essa, che, ricordiamolo, sono costantemente mobili), c'è stato certamente spazio per tensioni, differenze di posizioni, varietà di scelte e di orientamenti. Anzi tale problema rimane centrale, e sfuggirlo o negarlo finisce con il ridurre notevolmente la nostra comprensione del dato storico religioso. Vorrei esemplificare questo rischio parlando di un grosso volume, uscito qualche anno fa, di uno studioso inglese, Eamon Duffy, chiaramente vicino a John Bossy. Il titolo è *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c.1400-1580*[12]. Duffy si è proposto nel suo libro uno scopo molto ambizioso, che è quello di fornire un quadro organico e complessivo della vita religiosa in Inghilterra prima di Enrico VIII e della riforma, mostrando come si trattasse di una realtà profondamente unitaria, non variegata secondo la posizione laica o clericale dei credenti o secondo il loro livello sociale e culturale; e come questa preziosa e vitale costruzione culturale sia stata distrutta, da Enrico e da Edoardo in forma parziale, e in modo definitivo da Elisabetta, dopo una breve resurrezione sotto Maria (si tratta di un libro per certi aspetti molto conservatore, come si sarà capito, ma non è solo questo il suo torto). Proprio in quanto la realtà della religione inglese tardomedievale è per Duffy del tutto compatta, egli ricusa il termine di «religione popolare» che, seguendo in ciò John Bossy, sostituisce fin dal titolo con quello di «religione tradi-

[11] L. Tolstoi, *I quattro libri di lettura*, Milano 1983, p. 299.

[12] E. Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-1580*, New Haven - London 1992.

zionale». Tale costruzione compatta a parere di Duffy veniva trasmessa ai fedeli senza resistenze o filtri determinati da strati culturali preesistenti o alternativi (quindi egli nega che si possa parlare di tradizioni magiche precristiane, per esempio), o comunque differenziati socialmente. I tramiti principali di questa trasmissione erano tali da poter essere recepiti da tutti indistintamente i fedeli, quale che fosse il loro livello sociale e culturale: innanzitutto il ciclo del calendario liturgico, poi la confessione, le prediche, le immagini; la messa e altri riti collettivi come quelli processionali; il culto dei santi, i libri d'ore, la preparazione alla morte.

Questo elenco, reso necessariamente così sommario da parte mia, può risultare abbastanza ovvio, ma la grande estensione della ricerca e la magnifica empiria anglosassone dello studioso, messa in opera nella individuazione dell'esemplificazione e delle fonti, rendono ricchissima e molto viva e concreta questa parte del lavoro, che si estende per quasi quattrocento pagine e che al di là delle critiche che mi accingo a fare è di grande fascino e utilità (sulla seconda parte, che è quella che più corrisponde al titolo *La spoliazione degli altari*, ma che qui ci interessa meno, rimando alle considerazioni già esposte in altra sede[13]).

Dirò subito che però non ritengo che l'assunto di Duffy sia interamente convincente, e di ciò è possibile rendersi conto anche attraverso un esame degli snodi principali della sua argomentazione. Di fronte alla descrizione di culti e pratiche ben note anche agli studiosi italiani, in particolare a quelli che si sono imbattuti in processi per magia, come preghiere specifiche per singoli morbi, con invocazioni – per esempio – ai nomi dei Magi e degli apostoli da scriversi su ostie e ingoiarsi, egli ribadisce che si trattava di culti e pratiche condivise anche da nobili (e questo è certamente vero) e non magiche (e questo è meno vero), ma frutto dell'estensione di pratiche liturgiche: «costruite sulla struttura stessa della liturgia ... questo non è paganesimo, ma cristianità laica»[14]. Affermazione questa che

[13] O. NICCOLI, *A proposito di qualche libro recente di storia religiosa*, in «Studi storici», XXXVIII, 1997, pp. 112-113.

[14] *Ibidem*, pp. 274 e 283. Si osservi per raffronto quanto affermato da D. GENTILCORE, *From Bishop to Witch. The system of sacred in early modern*

avrebbe incontrato la fiera opposizione di san Bernardino (che proprio a proposito di questo tipo di pratiche diceva che «per questo peccato Dio manda spesso fragelli alle città»[15]), e che nei paesi che hanno conosciuto la controriforma sarebbe apparsa universalmente contestabile già verso il 1560. Lo stesso concilio di Trento, del resto, nella sessione del 17 settembre 1562 vieterà esplicitamente ai sacerdoti «per non dar spazio alla superstizione ... di impiegare nella celebrazione della messa riti, cerimonie o preghiere diverse da quelle approvate dalla Chiesa, e recepite da un lodevole e frequente uso»[16]; divieto necessario, in quanto in effetti gli stessi processi inquisitoriali per magia ci portano in primo piano numerosi casi di «sacerdoti ovvero strioni», per riprendere il titolo di un saggio di Mary O'Neil basato su processi modenesi, bolognesi e veneziani[17], che recitano o insegnano formule paraliturgiche e portano con sè durante la messa noci, calamite, brevi ed altri oggetti, allo scopo di caricarli del potere sacro derivante dalla celebrazione eucaristica (difficile quindi parlare di «cristianità laica»).

Ancora: è singolare, passando ad un altro punto del libro di Duffy, che qui vengano presentati come facenti parte di una prassi indiscussa certe forme di devozioni all'ostia consacrata che sono certamente praticate in tutta Europa, ma con il continuo biasimo dei predicatori e moralisti, dall'agostiniano italiano Gerolamo da Siena ai ben più noti Jean Gerson e Vincenzo

Terra d'Otranto, Manchester - New York 1992, pp. 134-135, proprio a proposito di pratiche analoghe verificate nella Terra d'Otranto del Seicento: anche se «tali rimedi si sviluppavano in buona parte come estensioni di rimedi rituali ecclesiastici», è necessario tener presente che le versioni in nostro possesso sono certamente incomplete, in quanto depurate dalle prescrizioni magico-curative che le accompagnavano e che avrebbero perso il loro valore se rivelate; essi quindi non possono essere ridotti in alcun caso ad una esclusiva dimensione paraliturgica.

[15] BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. DELCORNO, Milano 1989, XXXV, 57, p. 1004.

[16] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. G. ALBERIGO et al., Bologna 1973, p. 737.

[17] M.R. O' NEIL, *Sacerdote ovvero strione: Ecclesiastical and Superstitious Remedies in 16th Century Italy*, in S.L. KAPLAN (ed), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin - New York - Amsterdam 1984, pp. 53-83.

Ferrer. Essi ci hanno ripetutamente descritto, con esasperata deplorazione, folle di fedeli che, al suono del campanello che annuncia l'elevazione, si precipitano dal portico all'interno della chiesa «come un branco di maiali in uno stabbio»[18], come diceva Vincenzo Ferrer, oppure si alzano dalla loro panca per correre là dove l'ostia viene innalzata, o sgomitano per guardare da certi buchi praticati all'uopo e così via: tutto questo per la credenza che vedere l'ostia consacrata preservi da mille mali, sia giovevole per le madri in travaglio e apporti una buona digestione dopo un pasto abbondante[19].

Altre pratiche risultano credo nuove al lettore italiano, ma rivelano egualmente disomogeneità culturali che appaiono rivelatrici: per fare solo un esempio, Duffy sottolinea che nella processione tenuta il giorno della Domenica delle palme, il prete, entrando in chiesa alla testa della processione, urtava la porta col piede, «gesto proibito ma praticato»[20]. Qui la disomogeneità, come nel caso delle pratiche citate sopra, non è tra clero e laici, bensì tra episcopato e comunità, una comunità alla cui cultura anche il parroco risulta legato (e questo è un dato su cui torneremo, proprio in quanto esso emerge anche dalle visite pastorali, oltre che dai sinodi diocesani e da altre fonti). Rimane comunque la constatazione di dislivelli di cultura e di fruizione della vita religiosa all'interno di una stessa diocesi in un dato arco di tempo; una constatazione alla quale il libro stesso di Duffy, pur così puntiglioso nell'affermare la compattezza della religione tradizionale, porta insomma ulteriore documentazione, e che in realtà dovremo dare per accertata, in Inghilterra come nel resto d'Europa.

3. A questo punto il problema che ci troviamo ad affrontare mi pare dunque che potrebbe essere formulato secondo la

[18] Cit. in L. Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano 1994, p. 17.

[19] Cfr. R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, p. 177; E. Duffy, *The Stripping of the Altars*, cit., p. 98.

[20] E. Duffy, *The Stripping of the Altars*, cit., p. 25.

seguente domanda: quale evidenza apportano alla verifica di queste disomogeneità e molteplicità di livelli le visite pastorali? In che misura esse ci consentono di verificarne e qualificarne l'esistenza? La prima, immediata risposta è in qualche modo interna all'essenza stessa della fonte: essa, soprattutto per quanto concerne il XV e il XVI secolo, che è il periodo preso in considerazione per queste brevi osservazioni, ci consente di cogliere non tanto la quotidianità della vita dei fedeli, quanto, come è stato detto, lo sguardo del vescovo[21], il suo sforzo conoscitivo e coercitivo sulla realtà che egli si trova a governare e di cui tanto spesso la fonte ci rivela la renitenza ad essere disciplinata; ma proprio in quanto il vescovo si distingue ed è altro e separato dalla realtà che egli governa, la visita è una esplicita dichiarazione dell'esistenza di due mondi separati, uno dei quali vuole conoscere l'altro e assimilarlo a sé.

Dunque da una parte stanno i vescovi, dall'altra le strutture fisiche e istituzionali in cui il sacro viene amministrato (chiese, cappelle, confraternite), e coloro che popolano tali strutture, cioè il basso clero e i laici. In realtà – è un dato già rilevato – questi ultimi appaiono quasi sempre nelle visite una realtà sbiadita: di essi spesso veniamo a sapere (e talora con formule ripetute in forma stereotipa dai notai, come nella visita bresciana del 1565-67 del vescovo Bollani[22]) soltanto se ricevono o meno la comunione pasquale, se bestemmiano, se contraggono matrimonio secondo il decreto del concilio; e si noti che talora una risposta positiva a quest'ultima domanda contrasta con quanto apprendiamo da altre fonti[23]. Qualche brandello di

[21] Mi riferisco a P. BURKE, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, 41, pp. 540-554 (poi ristampato con qualche modifica in P. BURKE, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1987, pp. 51-62 e 305-306), e a D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo*, cit.

[22] *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alla diocesi di Brescia (1565-1567)*, a cura di P. GUERRINI, 3 voll., Brescia 1915, 1936, 1940, *passim*.

[23] D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo*, cit., p. 97. Non è certo dalle visite pastorali che possiamo raccogliere comportamenti e credenze relative al matrimonio in epoca post tridentina come quelle attestate nel lavoro di chi scrive *Baci rubati. Gesti e riti nuziali in Italia prima e dopo il Concilio di Trento*, in S. BERTELLI - M. CENTANNI (edd), *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze 1995, pp. 224-247. La mia ricerca era

conoscenza ulteriore emerge certo da alcune visite: da quella del Madruzzo a Trento veniamo a sapere per esempio, che gli uomini durante la messa «manent foris super coemeterio»[24], preferiscono stare a chiacchierare nel cimitero (salvo, si suppone, entrare in chiesa al momento dell'elevazione, ma la visita non lo dice); da quella del 1594 in val di Fassa, nella diocesi di Bressanone, apprendiamo che i bambini morti senza battesimo vengono sepolti in casa[25]; Filippo Archinti, vescovo di Como, visitando la Valtellina nel 1614 prende nota del fatto che nel santuario di Tirano[26] (edificato nel 1505, a seguito di una apparizione della Vergine) sotto l'altare dedicato alla Madonna «est caverna quaedam ex qua hauriunt terram fideles ex devotione»[27]. Ma si tratta di frammenti occasionali anche se non disprezzabili, e certo non utilizzabili da soli. Probabilmente informazioni più ricche e precise venivano allegate in forma riservata, ma di fatto esse non ci sono rimaste, oppure sono state scorporate e conservate a parte e quindi rimangono non facilmente raggiungibili; anzi la loro esistenza rimane per lo più celata a chi utilizza le fonti edite; edite, si ricordi, espressamente allo scopo di renderle direttamente fruibili agli studiosi.

Tanto più concreta ci appare in rapporto l'immagine che le visite ci trasmettono dell'assetto degli edifici sacri e del loro arredo, talora descritto con estrema minuzia: un esempio particolarmente caratteristico di questa minuzia resta quel «vas

basata sui processi del tribunale criminale del Torrone di Bologna; si noti che pratiche analoghe emergono anche nel senese, nel feltrino e altrove; cfr. O. DI SIMPLICIO, *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994, pp. 256-257, e G. CORAZZOL, *Cineografo di banditi su sfondo di monti. Feltre 1634-1642*, Milano - Feltre 1997, p. 169.

24 C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 20), Bologna 1993, p. 384.

25 *Ibidem*, p. 387.

26 Su cui cfr. A. GIUSSANI, *Il santuario di Madonna di Tirano nella storia e nell'arte*, in «Rivista archeologica dell'antica provincia e Diocesi di Como», 1926, 90-91, pp. 3-123.

27 *Filippo Archinti, vescovo di Como (1595-1621). Visita pastorale alla diocesi (ed. parz.: Valtellina, Valchiavenna, Pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, in «Archivio storico della diocesi di Como», VI, 1995, p. 343.

sine fundo» diligentemente annotato nella visita ferrarese di metà quattrocento di Francesco Dal Legname, che già attirò anni fa l'attenzione di Angelo Turchini[28], ma chiunque abbia comunque avuto occasione di frequentare anche sommariamente queste fonti ha ben presente il quadro vivissimo che esse ci offrono del patrimonio edilizio e dell'arredo ecclesiastico agli inizi dell'età moderna[29], nonché della fruizione talora assai profana che ne viene fatta e della sua variazione nel tempo[30].

E accanto alle chiese, ci appaiono vivi davanti agli occhi i preti che le officiano o dovrebbero officiarle. È un quadro rilevante, anche perchè da esso il mondo clericale ci appare tutt'altro che compatto, nel senso che uno degli sforzi maggiori che i vescovi devono compiere è quello di separare in maniera definitiva ed inequivocabile – ciò che spesso non è – il mondo dei chierici dal mondo dei laici. A Trento, in Lombardia, nel mantovano, sono continue le lagnanze del visitatore perchè il prete che viene esaminato «facit, ut vulgariter dicitur, molto il domestico et compagnono cum li laici»[31]; e d'altra parte si ripetono senza tregua le raccomandazioni al sacerdote «ut clericaliter vivere velit»[32]: a questo scopo «deve tenersi lontano dall'ecces-

[28] A. TURCHINI, *Una fonte per lo studio della cultura materiale nel XV e XVI secolo: le visite pastorali*, in «Quaderni storici», XI, 1976, I, 31, pp. 299-309.

[29] Cfr. per esempio *ibidem*, e C. NUBOLA, *Conoscere per governare,* cit., pp. 138-142.

[30] Nel 1568 nella sagrestia della chiesa di San Silvestro a Tivoli veniva conservato del grano e due orci d'olio, e in quella di San Paolo c'era un «vas magnum vini ad instar celle vinarie»; nel 1570 l'altar maggiore della chiesa di Santa Maria Nuova era coperto «ex stercore hirundinum». L'8 luglio 1572, entrando nella chiesa di San Tommaso, il visitatore doveva constatare che «in dicta chiesa stavano i pulli et sopra l'altare de Santo Thoma erano appatollati over alloggiati et imbrattano tutto lo altare de poltronarie et sterco de pulli». Nel 1573 invece in Santa Maria Nuova era stato costruito un tabernacolo di legno, anche l'altare di San Tommaso era «bene tentum» e in generale la situazione appare migliorata (*Le «Sacre visite» del '500 nella Diocesi di Tivoli*, 1: *Le visite pastorali di Mons. Giovanni Andrea Croce dal 1564 al 1576*, Tivoli 1988, pp. 16, 34-35, 45, 153, 154).

[31] Citato in F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, p. 262.

[32] G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento, 1537-1538*, Bologna 1989, p. 271.

siva familiarità con i laici», deve evitare «il passeggiar ... per la piazza indifferentemente con ogni sorte d'huomini» e «da troppa dimestichezza con secolari»; «si astenga dall'eccessiva familiarità con i laici, evitando in particolare le bevute e il gioco delle carte e soprattutto dei dadi»[33]. Dove si ha l'impressione che prima ancora di certi comportamenti riprovevoli che ne derivano e che sono tutti attestati, come il gioco o l'ubriachezza o il ballare mascherati per via, sia proprio la consuetudine fra clero e popolo ad essere tenacemente combattuta, perchè sintomo di una omogeneità del parroco con i suoi fedeli alla quale si vuole sostituire una differenziazione radicale; tanto che nel 1565-66 ad Orzinuovi, Ghedi e Pralboino nel bresciano, alcuni testimoni, volendo esprimersi positivamente sui preti della zona, dichiarano che «la loro conversation è tra loro sacerdoti», «loro conversano fra loro», «loro praticano tra loro»[34] (e non con i laici, si vuole intendere). La realtà doveva essere, con allarmante frequenza, abbastanza differente. Questo emerge appunto dalle visite che ritornano con monotonia sulla necessità che i preti si taglino la barba, vestano «clericaliter» e così via; ma lo possiamo cogliere anche da fonti diverse. Un volume di processi tenuti nel 1624 davanti al tribunale arcivescovile di Bologna ci consente per esempio di cogliere come ancora non compiutamente avvenuta – nonostante gli sforzi ben noti del governo episcopale locale nei decenni precedenti – quella «clericalizzazione» del clero secolare che, parlando in generale, possiamo in effetti considerare come attestata solo dopo l'inizio del Settecento[35]. Infatti in mezzo a procedimenti intentati contro giocatori, o contro famiglie i cui membri dormono tutti nello stesso letto, o contro prostitute che non si attengono alla forma dei bandi, sono

[33] Le citazioni sono tratte da D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo*, cit., p. 42, e L. SANTORUM, *Il cardinale Ludovico Madruzzo e la visita pastorale del 1579-81*, Tesi di laurea discussa presso l'Università degli Studi di Roma, a.a. 1984-85, rel. M. Rosa, pp. 219, 223, 257; ma vedi sul tema C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 364-366.

[34] *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani*, cit., II, p. 9; III, pp. 20, 40.

[35] C. DONATI, *Aspetti istituzionali della Chiesa di Roma tra XVII e XVIII secolo*, in M. BONA CASTELLOTTI - E. BRESSAN - P. VISMARA (edd), *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Milano 1997, p. 106.

numerosi, nell'arco di pochi mesi, quelli contro preti che frequentano donne e vengono sorpresi con esse, o, ciò che ci interessa anche maggiormente, hanno comportamenti «contro la forma de'sacri canoni e l'habito clericale»[36]: e quindi cantano canzonacce per strada, vanno a «merendare» in casa dell'uno e dell'altro, anche in compagnia di donne, o addirittura si prestano a suonare la chitarra per far ballare i parrocchiani sotto il portico[37]. Sono processi insomma che testimoniano lo sforzo del disciplinamento ecclesiastico – che c'è senza dubbio – ma anche la sua difficoltà, che è la medesima che emerge, certo in forma meno plateale, anche dalle visite pastorali.

Inoltre le complicità e i legami, anzi «i meccanismi di omertà», per usare le parole di Danilo Baratti[38], fra basso clero e laici, appaiono talvolta rivelati dalla mancata denuncia delle manchevolezze degli uni o degli altri da parte rispettivamente dei fedeli o dei parroci. Questi ultimi sanno bene di non poter essere se non corresponsabili di eventuali comportamenti riprovevoli (dal punto di vista del vescovo) ed egualmente diffusi (come pratiche di tipo magico): e quindi in genere non sarà a loro e quindi alle visite pastorali che potremo ricorrere per conoscerle, quanto ad altre fonti: così le singolari pratiche funebri attestate nel 1627 in Valmaggia, nei baliaggi svizzeri di lingua italiana, sono del tutto ignorate dalle visite pastorali che percorrono il territorio fra Cinque e Seicento[39]. Ma su questo torneremo in seguito.

Ciò insomma che si vorrebbe dire è che se il problema che vogliamo porci è quello dei differenti livelli della vita religiosa in un dato periodo e in un dato territorio, sembra che le fonti visitali consentano certamente di cogliere tali livelli diversi, ma non tanto fra chierici e laici, quanto fra alto e basso clero. Le

[36] Archivio di Stato di Bologna, *Torrone*, 5360/2, c. 105v.

[37] *Ibidem*, cc. 75 ss., 86 ss., 105 ss. e *passim*.

[38] D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo*, cit., p. 22.

[39] B. SCHWARZ, *Introduzione*, in S. BIANCONI - B. SCHWARZ (edd), *Il vescovo, il clero, il popolo. Atti della visita pastorale di Feliciano Ninguarda alle pievi comasche sotto gli Svizzeri nel 1591*, Locarno 1991, p. 13. Cfr. anche le osservazioni in proposito contenute nella recensione di A. Pastore in «Cenobio», 2, 1992, pp. 179-184.

pratiche giudicate non ortodosse sono infatti descritte con maggior frequenza come opera del clero, e non del popolo. A Mori, nella diocesi di Trento, durante la visita del 1580 emerge che il cappellano va dicendo «quod si posset habere tres capillos aliquius puellae, esse in facultate sua, et posse illam trahere ad omnem suam voluntatem et desiderium»[40]. Le visite quattrocentesche di Francesco Dal Legname ci parlano di preti che fanno brevi per i vermi o per le febbri: «con buone parole», dice uno di essi, convinto apparentemente di fare solo il bene del suo gregge, «già da vent'anni», riferisce un altro, che non ha mai creduto di informare di tale suo comportamento i precedenti visitatori. C'è anche un paio di donne, alle quali si fa sommariamente cenno, che «faciunt incantaciones»[41]; ma non veniamo a sapere di che si tratta, né a che scopo tali incanti siano diretti. Sono informazioni che si trovano altrove. Come ha scritto di recente Adriano Prosperi, in un libro importante per la comprensione dei rapporti fra poteri e metodi ecclesiastici e di come tali poteri e metodi abbiano inciso sulle pratiche e sull'identità stessa del popolo cristiano d'Italia, «ricerche più attente troveranno certamente materiali etnografici negli archivi vescovili; ma è negli atti dell'Inquisizione che quel materiale fu raccolto in maniera sistematica ed è l'inquisitore – non il vescovo – che è diventato l'antenato dell'antropologo»[42].

4. Insomma, se vogliamo avere notizie sulle pratiche del popolo dobbiamo, come si diceva sopra, accostare altre fonti a quelle visitali. Che è, mi sembra, un criterio sempre opportuno: e vorrei citare a questo proposito un ammonimento di Jacob Burckhardt. Osserva dunque Burckhardt che «vi è il pericolo di fossilizzarsi se ci si occupa troppo a lungo di cose omogenee», e ricorda, non senza parecchia ironia, il caso di quello sfortunato studioso che si prese una «paralisi cerebrale a causa delle prediche scozzesi del XVII e XVIII secolo», di cui eviden-

[40] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., p. 364.

[41] E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 234, 253, 283, 314.

[42] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 370-371.

temente aveva fatto una lettura eccessivamente intensiva e monocorde. È anche vero, continua lo storico svizzero, che «per chi voglia realmente imparare ... una unica fonte felicemente scelta può in una certa misura sostituirne innumerevoli»: basterà «aggiungere una seconda fonte, comparando ciò che è simile con ciò che è contrastante»[43].

Allora vediamo quali possibili «seconde fonti» è possibili utilizzare accanto alle visite per cogliere meglio il problema della «pluralità dei livelli» e delle forme della vita religiosa. Tali fonti sono naturalmente numerose, e in realtà la soluzione migliore è l'uso di un numero il più possibile elevato di materiali differenziati, fra i quali possono certamente inserirsi ed essere utili anche le visite pastorali: è quanto per esempio ha fatto David Gentilcore nel suo bel libro già citato sopra *From bishop to the witch*[44], che usa processi, visite pastorali, sinodi, processi di beatificazione e altro ancora, riuscendo in tal modo a mettere in evidenza la molteplicità dei livelli della vita religiosa «dal vescovo alla strega», per usare le parole del titolo, e in particolare specificando i diversi possibili mediatori – il prete, la strega, il santo – all'interno di un sistema del sacro che privilegiava soprattutto le risposte rituali alla malattia ed alle difficoltà della vita quotidiana.

Tra le tante, tre sono le categorie di fonti che vorrei rapidamente menzionare qui (naturalmente si tratta di una scelta del tutto soggettiva). Innanzitutto vorrei ricordare le fonti gesuite, in particolare, volendo citare quanto esiste a stampa, quelle raccolte nei *Monumenta Societatis Jesu*, e soprattutto le *Litterae quadrimestrae* e le *Epistolae selectae*. Naturalmente si tratta di materiali la cui potenzialità in quest'ambito è notissima. In un convegno tenutosi tre anni fa ad Ascona su *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*[45], Adriano Prosperi, parlando delle fonti per lo studio della cultura popolare, si soffermava sull'utilità di utilizzare fonti «nemiche» che danno meglio il senso della differenza fra cultura

[43] J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, Torino 1968, pp. 34-35.

[44] Cfr. *supra*, nota 11.

[45] O. BESOMI - C. CARUSO (edd), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basilea - Boston - Berlino 1995.

vincente e cultura combattuta; e fra esse considerava come esemplari «le fonti lasciate dalle autorità ecclesiastiche tridentine sulla religione vissuta dal popolo presso cui vanno in visita»[46]. Dal contesto però il riferimento risulta non tanto alle visite pastorali, quanto proprio alle relazioni stese in forma epistolografica dai gesuiti a proposito delle loro missioni nelle zone periferiche dell'Italia del Cinquecento, che gli parevano più idonee allo scopo delle visite. Del resto il suo punto di vista appare ulteriormente chiarito nel più recente *Tribunali della coscienza* a cui si faceva cenno sopra, che dedica un ampio spazio alle relazioni edite e, ancor più, inedite dei gesuiti, e in particolare all'occhio «etnologico» che esse rivelano, a quella capacità cioè di guardare da lontano, con distacco e con lucidità, comportamenti che pure non si condividono e che sono praticati da popolazioni che si dicono cristiane, anzi cattoliche, e che vivono in zone tutt'altro che remote. Ma proprio «perché proiettati verso lontananze esotiche, i missionari erano capaci di calare immagini di mondi lontani su quelli più familiari, allontanandoli e guardandoli con occhi estraniati»[47].

Le relazioni delle missioni, possiamo inoltre osservare, hanno la caratteristica di esplicitare una memoria gloriosa, che ricorda il nemico vinto (per continuare ad usare la metafora di Prosperi che si ricordava sopra), e che quindi si giova ad essere evidenziata: il nemico può essere costituito in questo caso dai cantastorie costretti al silenzio, in quanto concorrenziali, o dai ciarlatani scacciati, come accadde nel 1554 a Perugia, dove il padre Joannes Niger «non patisce ni saltimbanchi, ni ciarlátani, ni fattucchiari in modo alcuno, anzi in publico li guasta le loro speciarie, boteghe, et getta per terra et loro et le loro tavole con grande admiratione et satisfattione del populo»[48]; o due anni dopo a Bibona in Sicilia, dove tre di essi, che vendevano orazioni superstiziose, vennero imprigionati[49]. Ma soprat-

[46] A. PROSPERI, *Le fonti: osservazioni preliminari*, in D. BESOMI - C. CARUSO (edd), *Cultura d'élite*, cit., p. 5.

[47] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 561.

[48] *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis ... Romam missae*, II, Madrid 1895, p. 573.

[49] *Ibidem*, IV, Madrid 1897, p. 306.

tutto, il nemico sconfitto è costituito non tanto da persone quanto da pratiche: pratiche sconvenienti, radicate da tempo immemorabile eppure vinte, e perciò descritte in dettaglio a maggior gloria della Compagnia, come le pratiche funebri accertate in Valmaggia o in Sicilia e minuziosamente descritte. Citerò qui il racconto delle pratiche funebri siciliane per dare un esempio non soltanto delle pratiche stesse (e della capacità dei gesuiti di descriverle con una lucidità e una precisione degne di un moderno etnologo), quanto soprattutto dell'organizzazione retorica del discorso, che intende sottolinare quanto quel dato comportamento sia distante dal retto modo di intendere la fede, quanto fosse radicato, e come ciononostante i padri siano pervenuti ad eroderlo. Scrive Gian Tommaso Romano a Ignazio di Loyola il 21 maggio 1556:

«Oltra di questo habbiamo visitato molte fameglie, le quale non facevano nessun fine di pianger li loro morti, et habbiamo fatto che ponessino fine al lor dolore, benché difficilmente. Con quali pianti le donne siciliane piangano li lor morti, non sarà fuor di proposito brevemente dechiararlo. Morendo alchuno, lo sogliono vestire con veste preciosissime, o sue o imprestateci dalli vicini, et porlo a sedere in una sedia molto alto, come il simulacro di Jupiter, intorno del quale molte donne cantano un certo canto sciocco et tutto puerile, stendendo le mani verso il morto, empieno la casa de pianti, stirandosi li capelli, et con le unge sgrafignandosi la faccia, et questo non per un giorno, ma per cinquanta, et molte per insino a dui et tre anni, et in questo tempo non odeno mai la messa, né vanno alli sacramenti. Et il resto del tempo della loro vita per qualsivoglia cosa non andarebbono a quella chiesa dove quello morto è sepolto; la qual consuetudine il Viceré, zeloso del honor de Dio, volendola levare del tutto, con grandi bandi non ha potuto, benché in alcuni lochi si è un pocho diminuito»[50].

In realtà i gesuiti si facevano delle illusioni sull'efficacia del loro intervento; infatti nel 1830 Salvatore Salomone-Marino ebbe ad assistere a Palermo ad una scena del tutto analoga a quella descritta dal Romano quasi trecento anni prima, rispetto alla quale l'unica innovazione che è possibile rilevare è costituita apparentemente dal rosario posto nelle mani del morto:

«Il cadavere di un uomo sui trent'anni stava accomodato in una sedia a braccioli, vestito di tutto punto, con le mani conserte al petto e il rosario fra le dita ...; a destra e a sinistra di lui due donne accoccolate sur un panchetto,

[50] *Ibidem*.

con le chiome disciolte, le braccia pendenti, immobili, gli occhi fissi a terra. Ad un tratto, come spinte da una forza, entrambe levano in alto le mani e si percuotono il viso con un miserevole grido: indi, palma a palma giungendo, intuonano alternativamente una mesta cantilena ritmica»[51].

Le donne, dunque, continuano dopo tre secoli il loro lamento funebre davanti al cadavere intronato. I gesuiti, comunque, il loro nemico avevano creduto di averlo vinto; le visite, al contrario, sono costrette a mettere in evidenza, quando capita, il nemico interno ancora vigoroso: i pastori insufficienti, i fedeli inerti o deviati. È naturale quindi che esse sorvolino sui particolari, o comunque si preoccupino soprattutto di illustrare lo sforzo conoscitivo e direttivo del vescovo.

Altre fonti certamente utili al nostro scopo sono tutte quelle che consentono di entrare nel tessuto di una realtà urbana, come cronache o diari. Esse si rivelano straordinariamente ricche per la conoscenza della vita religiosa del popolo cittadino nelle sue articolazioni; per nominarne solo alcune che considero più proficue, si va da quel vero *mare magnum* che sono i *Diarii* di Marin Sanudo[52], che sono ben lontani a mio parere dall'avere esplicato interamente le loro potenzialità in questo come in altri sensi, ad una fonte pure straordinaria, come le *Cronache modenesi* di Tommasino Lancellotti[53], direi sostanzialmente arata se non fosse per il dubbio che nelle pieghe del manoscritto (che com'è noto nell'edizione ottocentesca a stampa è stato privato dei passi giudicati indecenti, irrilevanti o riferiti a notizie false) si nascondano delle novità interessanti. Ma accanto a queste le cronache cittadine degne di nota in questo senso sono a mia esperienza in gran numero, e per esempio vorrei ricordare come veramente preziosi per ricchezza e per ampiezza il diario del canonico orvietano Tommaso di

[51] S. SALOMONE-MARINO, *Le reputatrici nell'età di mezzo e moderna*, Palermo 1886, p. 39; citazione in E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1983, p. 118. Al De Martino la lettera del padre Romano non era invece nota.

[52] MARIN SANUTO, *Diarii*, 58 voll., Venezia 1879-1903.

[53] TOMMASINO DE' BIANCHI, detto de' Lancellotti, *Cronaca modenese*, 12 voll., Parma 1862-1884. Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Estense di Modena con la segnatura α T1.

Silvestro[54], o le cronache cesenati del secolo XV di Giuliano Fantaguzzi[55]. Qui ometto una esemplificazione dettagliata, richiamandomi soltanto a quanto mi è occorso in passato di scrivere sul profetismo popolare del rinascimento[56] non in contrasto ma in dialettica con quello presente a livelli culturali alti: si tratta di una dimensione della cultura e della vita religiosa che emerge primariamente proprio dalle cronache cittadine, sia pure necessariamente integrate con una produzione a stampa di modesto livello qualitativo e venduta a basso prezzo e con ampia diffusione all'interno dello stesso tessuto sociale di cui danno conto le cronache cittadine.

5. Infine, credo che sia importante segnalare la rilevanza, in ordine al problema che ci siamo posti, delle fonti figurative. Parto anche in questo caso da alcune osservazioni di Adriano Prosperi nel citato convegno di Ascona, là dove egli menzionava l'intervento dei nuovi criteri diffusi dal centro ecclesiastico nelle province, «dove i vescovi arrivarono portando il gusto metropolitano e riformando ... i patrimoni locali di immagini da cui eliminarono quello che a loro pareva ridicolo, spropositato, indecente»; donde una vistosa divaricazione fra «vecchie immagini scandalose» e «nuove immagini imposte dal gusto corretto e severo del clero tridentino»[57]. In realtà le visite pastorali, pur essendo notoriamente utilissime per la conoscenza della formazione del patrimonio artistico ecclesiastico, sono spesso enigmatiche per quanto riguarda i motivi dell'eliminazione di vecchie pitture; per esempio nella visita bresciana di Domenico Bollani la ripetuta indicazione «renovetur pictura»[58]

[54] TOMMASO DI SILVESTRO, *Diario*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XV, p. V, II, Bologna s.d.

[55] G. FANTAGUZZI, *«Caos». Cronache cesenati del Sec. XV*, a cura di D. BAZZOCCHI, Cesena 1915, da integrarsi, non essendo stata ultimata l'edizione per la morte del curatore, con la trascrizione contenuta in C. RIVA, *La vita in Cesena agli inizi del '500. Dal «Caos» di Giuliano Fantaguzzi*, Tesi di laurea discussa presso l'Università di Bologna, a.a. 1969-70, rel. P. Prodi.

[56] O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma - Bari 1987.

[57] A. PROSPERI, *Le fonti*, cit., p. 20.

[58] *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani*, cit., p. 73 e altrove.

ci lascia all'oscuro sulle cause che l'hanno provocata, anche se la situazione generale delle chiese per cui essa è richiesta fa pensare alla necessità di ripristinare immagini ormai in cattivo stato (e che comunque, si può supporre, appaiono poco rispondenti ai nuovi gusti e alle nuove esigenze, e perciò in ogni caso prive d'interesse).

Tuttavia la contrapposizione sopra rilevata fra «vecchie immagini scandalose» e «nuove immagini imposte dal gusto corretto e severo» dell'età post tridentina può essere sovente rilevata, ed è per esempio molto bene esemplificata in un volume di qualche anno fa di P. Scaramella[59], che può certamente esserci utile per mostrare concretamente la discrasia che viene a verificarsi in un ambiente preciso e in un dato periodo fra una diffusa tradizione figurativa e cultuale e le direttive che giungeranno a modificarla in modo radicale. Ancor meglio, ciò che emerge da questa ricerca è il variare non spontaneo della percezione mentale non solo di un'immagine della Vergine, ma del ruolo che ad essa viene attribuito e del rapporto suo e di altri personaggi del mondo ultraterreno con i fedeli. Lo Scaramella partiva da un noto processo[60] intentato nel 1581 dall'Inquisizione napoletana ad una giovane donna, Alfonsina Rispola, la quale fra l'altro raccontava di avere visitato il Purgatorio e di aver visto la Vergine Maria scendervi ogni sabato per rinfrescare con il proprio latte le anime arse dal fuoco purgatoriale. Essa esprimeva così una forma di appropriazione totale delle immagini sacre che non è rara fra la fine del medioevo e il Cinquecento, quando esse condizionano a tal punto il fedele che questi le rivive in forma di visione. Infatti come emerge dalla ricerca dello Scaramella l'immagine della Madonna che reggendo in braccio il bambino Gesù si spreme il seno per bagnare del suo latte le anime purganti è, per l'appunto, un'iconografia comunissima in area campana dalla fine del Quattrocento sino alla Controriforma; ma proprio a partire dagli anni '70 del Cinquecento essa finirà coll'essere censurata e col

[59] P.R. SCARAMELLA, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova 1991.

[60] Trascritto e illustrato da G. ROMEO, *Una «simulatrice di santità» a Napoli nel '500: Alfonsina Rispola*, in «Campania sacra», VIII-IX, 1977-78, pp. 159-218.

decadere, dando uno spazio sempre maggiore alla raffigurazione terrificante delle pene delle anime del Purgatorio.

Si tratta di una censura basata sull'ipotesi dell'indecenza dell'esposizione del seno della Vergine e quindi delle immagini della Madonna che dà o spruzza il suo latte, immagini la cui immensa fortuna – ricordiamolo – era legata al fatto che nel periodo che trattiamo esse non sono mai soltanto una piacevole immagine di maternità feconda, ma sono anche simbolo dell'esuberanza di grazie della Vergine, e quindi rientrano all'interno di quell'ampliamento del suo ruolo intercessorio a fianco di quello di Cristo che si verifica nel tardo medioevo; tanto che una variante della Madonna allattante dispensatrice di grazie è quella della cosiddetta *ostentatio uberum*, in cui Maria mostra il seno al Cristo per implorare la sua misericordia per i fedeli, mentre questi allo stesso scopo mostra al Padre la piaga nel costato. È interessante, e ci dice quanto quest'ultima immagine fosse suggestiva per i suoi fruitori grazie all'idea che comportava dell'intercessione salvifica di Maria, che essa comparisse nella visione che una ragazza di Bovegno in Valtrompia ebbe durante una durissima carestia nel 1527[61], secondo quello schema di scambio fra immagine visiva e immagine mentale proiettata in qualche modo all'esterno che abbiamo già ricordato a proposito dell'esperienza di Alfonsina Rispola.

L'immagine di Maria che mostra il seno per invocare misericordia comincerà però in età tridentina ad essere considerata indecente e a decadere, permanendo solo in località periferiche di montagna, per esempio nei Grigioni, oppure all'interno di esperienze comunque censurate e che anche in questo particolare mostrano un forte scarto rispetto ad un patrimonio giudicato lecito ed ortodosso di immagini mentali. Mi riferisco al processo inquisitoriale della terziaria genovese Maria Simonetta Scorza, la cui sentenza rammenta appunto alla Scorza, fra gli altri «errori, inventioni e spropositi»,

«che desiderando tu mentre eri nell'età tua d'anni 30 incirca uscire di questo mondo, ricorresti a Maria Vergine per aiuto, quale inginocchiatasi ai piedi

[61] Cfr. O. Niccoli, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in O. Besoni - C. Caruso (edd), *Cultura d'élite*, cit., pp. 104-106.

del figlio col petto aperto, per quel latte che dispensato li havea l'obbligava concederti la grazia»[62].

Le indicazioni cronologiche contenute nel testo riportano la suggestione visionaria della Scorza al 1610 circa, evidenziando un arcaismo devoto che è proprio di tutta l'esperienza della donna – chiaramente modellata su libri di pietà letti in giovane età, come afferma non senza acume la sentenza stessa, e su quadri visti e in qualche caso identificabili con buona approssimazione – e che comunque risulta ormai nettamente anacronistico. Ritornando alle immagini descritte da Scaramella: già a partire dagli anni '70 del XVI secolo anche la raffigurazione napoletana della Vergine che spruzza il suo latte sulle anime purganti sembra progressivamente rallentare la sua presa. Essa veniva ormai giudicata anch'essa indecorosa sia a causa dell'esibizione del seno di Maria – che pur non essendo mai espressamente condannata, di fatto scompare in età tridentina – sia anche per le perplessità suscitate dagli aspetti «apocrifi e superstiziosi» del suo culto. In conclusione, nel 1613 papa Paolo V proibì di rappresentare Maria discesa fra le anime del Purgatorio; il ruolo intercessorio della Vergine poteva essere rappresentato mediante la liberazione delle anime per mano degli angeli[63]. Anche a Napoli, nuove iconografie mariane venivano pertanto ad essere favorite; fra esse quella della Madonna del Rosario e della Madonna del Carmine, e quest'ultima assumerà ben presto une rilevanza tale da acquistare un suo ruolo nella vicenda di Masaniello[64]. Nello stesso tempo, la devozione delle anime purganti assume tonalità sempre più lugubri, associandosi ad immagini macabre e trasformandosi, in sostanza, in un vero e proprio culto dei morti, che rimane sui tempi lunghi a connotare la vita religiosa napoletana.

Era una trasformazione dal culto del latte materno a quello delle ossa putrefatte dei morti, che in qualche modo è propria

[62] Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, ms B 1888, c. 100v. Edito in D. Berti, *L'autobiografia di una visionaria. L'«affettata santità» di Maria Simonetta Scorza*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVIII, 1992, 3, p. 493.

[63] P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., p. 214.

[64] P. Burke, *La Madonna del Carmine e la rivolta di Masaniello*, in P. Burke (ed), *Scene di vita quotidiana*, cit., pp. 237-258 e 318-320.

dell'evoluzione dalla pietà tardomedievale a quella della Controriforma. Si è ricordata sopra la visione della ragazza della Valtrompia che aveva evocato la Vergine in atto di chiedere pietà al Figlio per i poveri abitanti di Bovegno straziati dalla carestia; ebbene, una quarantina d'anni dopo, a Controriforma già avanzata, la Madonna apparve presso Piacenza mostrando invece le ginocchia orribilmente scarnificate e sanguinanti per esser stata troppo in ginocchio per chiedere misericordia per i piacentini[65]. Il medesimo passaggio dal livello affettivo e materno a quello duramente penitenziale e macabro si scorge nell'evoluzione dei culti napoletani sopra descritta, che dunque rappresentano in qualche modo un momento di combattimento fra forme di pietà tardo medievali e nuovi modelli che vengono proposti e imposti con energia e avranno alla fine la meglio.

Quindi da un lato le immagini illustrano dottrine anche ardue e le traducono colloquialmente in una piana esemplificazione, chiara ad ogni fedele ed utile ai predicatori che potevano rimandare ad esse o ispirarvisi, e perciò rappresentano una forma di acculturazione religiosa; dall'altro esse hanno sul fedele stesso un impatto concreto che si traduce nel culto di cui vengono fatte oggetto, nei miracoli che suscitano, nelle visioni che le rivivono e le ripercorrono e in cui, in sostanza, i credenti rielaborano autonomamente il messaggio ricevuto. A questo punto possono però verificarsi interventi dall'alto, che censurano o incoraggiano l'una o l'altra iconografia, accettano o riprovano forme di culto. È in questi momenti di lotta fra culti diversi, fra iconografie diverse, che cogliamo particolarmente bene, mi sembra, l'esistenza di diverse possibili forme di vita religiosa in un territorio e in un periodo e la loro eventuale *reductio ad unum*, talora sostanzialmente riuscita, talaltra più faticosa o addirittura fallimentare.

[65] P.M. GATTINO, *Ragionamento ... nel caso della visione veduta fuor della porta di santo Lazzaro*, Bologna 1561, c. 5v.

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Registrazione presso il Tribunale di Trento (Registro Stampe n. 314 del 1.9.1980)

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
IX, 1983
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987
XIV, 1988
XV, 1989
XVI, 1990
XVII, 1991
XVIII, 1992
XIX, 1993
XX, 1994
XXI, 1995
XXII, 1996
XXIII, 1997

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*
13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*
16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*
18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*

29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*

30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*

10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*

11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*

12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*

13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*

14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*

15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimari, di *Emma Fattorini*

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991

2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991

3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992

4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992

5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993

6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995
8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996.
9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996
10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umbeerto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997
11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997
12. Grenzregionen im Zeitalter der Naturalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870, 1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998
13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998